

234304 W L

46

الجزء السادس من

١٦٢٠

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
لايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السبالكوتي والثانية
للمولى حسن جاي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السبالكوتي
ودونها حاشية حسن جاي مفعولاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عبد الحكيم السبالكوتي

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي نسكاسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

منطبعة السعادة بخوارمنا في طبرستان

« لصاحبها محمد اسماعيل »

١٩٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿النوع الثاني﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿المقصد الاول﴾ العلم لا بد فيه من اضافة
 أى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك
 العالم (وهو) أى ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين
 (التعلق) فهذا الامر المسجي بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر (ولم يثبت غيره
 بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) أى العلم (صفة) حقيقية (ذات
 تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل
 القبيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فتمة
 أمران هما العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) أى ذلك التعلق (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم

(قوله العلم لا بد فيه الخ) فانا اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بأنها
 بمحصل أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك الا تميز لذلك الشيء وظهوره فهذا القدر ضروري وأما
 ما سواه فأمر يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين
 وذلك في المحققات فت التعلق العالمي بكيفية التعدد والتكثر في المفومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت
 في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم المناقاة
 بين قوله قيل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل
 سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولاً

(قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على امصنف
 حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره
 بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق
 (قوله أى ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس

الذى هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده وأثبت (معهما تعلقا فلما للعلم فقط أولا والعالمية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لا حيدهما (ولما لهما معا فهنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم وبدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالممنوعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أنا نحكم عايتها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة أيضاً في أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متميزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج (فاذا لاحقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو أى ذلك الامر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و هو (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه صفة نبوتية يقتضى ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال
[قوله فاذن لاحقيقة له) أي لاهامية ثابتة لذلك النفي الصرف الا الامر الموجود في الذهن اذ لا ثبوت الا في الخارج أو في الذهن
[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لا بد في العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس بعلم لان العلم بوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا ثالث هنا
[قوله علم] موجود بوجود أصلى كمائر الكيفيات النفسانية يرتب عليه الآثار في الخارج كسكون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجوداً أما في الخارج أو في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر معنا في بحث الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعتراضات فيرجع اليه (قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولاً فلان العلم عرض من مقولة الكيف

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محله علماً مثلاً وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود الخارجي فقد يكون جوهر او قد يكون عرضاً ولا منافاة بين كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً باعتبارين فتدبر فانه من المزالق

كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضاً واذا كانت عرضاً لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهرًا أو عرضاً معاً أو عرضاً من مقولين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشيء جوهرًا وعرضاً معاً أو عرضاً من مقولين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيها اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخري منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشيء جوهرًا أو عرضاً وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون اواجب تعالي عرضاً من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانياً فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود أصلي قائماً بالنفس موجباً لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيًا ولا يناه ان يكون خارجياً أصلياً لما علمت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لسكنها موجودات خارجية والماهية لسكنها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصلي بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وأما قلنا الماهية لسكنها معلومة غير موجودة بوجود أصلي اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي في وجود العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجوداً وعدمها تحكم بأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقهم يدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم (قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه ايماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتياً لما نختمه فضلاً عن النوعية فكانه سكت ههنا عن المنع اعتماداً على ما سبق أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده والاطهر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا وجود وعلمنا بعدمه فاذا كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد سر تحقيقه فيما سبق (قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كل شيء بأنه موجود في الخارج أو ليس بوجوده كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أى باعتبار المطابقة (تلحقه) أى ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تمرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لمآل كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ماحوظ من حيث هو وهو من هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلاحكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أى باعتبار المطابقة] أى باعتبار انه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه المأخوذ بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تنصف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون المأخوذ عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للمأخوذ عن المعنى المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً لانه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومأخوذ الكلام أى على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهي مأخوذة قصداً فيمكن الحكم عليه بها وان كان صريحاً تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي [قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً

ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والافلاشياء ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم السكلى (قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاماً خارجية) فالأنسب ان الأحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلّقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الانسية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام آخر) مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام أن الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بأمو لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بأمو لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لان يحكم عليها الخ] لما صرفت أن المحكوم عليه بهما الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصدا وان كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود في الخارج وان كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فن الحكم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر فإنه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم الخ] اختار لفظ اللوازم وان كانت الظاهر عوارض المساهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة

[قوله عارضة لها في الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا وجود لها أصلاً قطعاً لحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعنى أيضاً وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل

[قوله ومحصول الكلام ان الماهية الخ] فان قلت ما السرفى ان الماهية اذا حكم عليها بالواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرفى ان الحكم على الشيء يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن الشخصات وحصلت في الذهن كانت مرة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الى المرأة لتعرف حال المرتضى أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرأة بأنها مستوية الاجزاء أو فيها حشويات أو نحوهما بل يحتاج هذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرأة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وهذا التحقيق يظهر أن الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور العاقل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث أنه في الذهن فالظاهر أنه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الهيئة منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود وأما في الحكم

في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض
الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في
الذهن اذا أخذت من هي ذهنية كانت متمتعة بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة
الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمتعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها أو امكانها
لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون هو) أي ككون العلم عبارة عن
الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن
المائل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد
والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معنى للأسود والابيض الا ما حصل فيه
ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه (وأيضاً يجتمع
الضدان) في محل واحد وهو سفسطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في
ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصداً في كل
واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لاني الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرها
(قوله واعلم الخ) فائدة جلية أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشترقية وهي أن العارض الواحد
بالنسبة الي الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث
هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط
وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلا امتناع حصول المادي في الجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أي سواء كان
ذهنياً أو خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود
وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال

(قوله كانت متمتعة بالحصول في الخارج) لانها من تلك العينية متشخصة بشخص ذهني فاذا وجدت
في خارج الذهن انعدم ذلك الشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من
محل الي محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع العظيم في الصغير يدهي البطالان وقد يقال هذا منقوض

(وجواب) الوجه (الاول) أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض (أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدره) لا آثار خارجية ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود والذهني (أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصيل (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (بخلافه للوحيات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في اللوازم) التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبئت له من قبل) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني) أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهنتان فان هذه الهوية هي المتصفة بالمعظم

وان كان في الآلة الجسمانية فلا ممتنع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصل فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلاً كما نأخذ صورة الفيل في حبة من نخاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل أنه ينطبع في المرآة مع صغر هـ صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع

(قوله وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل بان الاول طرفي والثاني انصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن بوجوب الانصاف بكونه علماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والانصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الماهية فدفوع بان المراد بالوجود الخارجي الاصيل

بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الراي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك [قوله وجواب الوجه الاول] قد عرفت في بحث الوجود الذهني فاني هذا الجواب فأرجع اليه

[قوله ولا معنى للماهية الا الصورة العقلية] أي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا المحصر مخالفاً لما سبق من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين

المانع من الحصول في أذهاننا (لاماهيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي فكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) أى لفظها (تطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظنا أمراً واحداً) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً) عديمياً فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص انساني عالماً بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعلقات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم

ولاشك أن لوازم الماهية لها وجود أصلي ترتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أى من قولهم وهو مجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل الا أنه على الاول عديم وعلى الثاني وجودي بخلاف ما مر من أنه الموجود الذهني فانه شامل للانواع الاربعة للعلم (قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ] ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها

(قوله فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

(قوله ورد بأنه يلزم الخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا ينبغي ان يفهم من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بإبطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الاشارة الى اختلاف

خفيت بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعتقلاً لا يقتضي كثرة في ذاته ففسر العلم بالتجرد
عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
جملة عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة
من كل وجه وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده وأما الوجود الصوري
فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتل بغيره هو عقل
بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو
معتقلاً محض لان المانع للشيء أن يكون معتقلاً هو أن يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع من أن يكون
عقلاً وقد تبين لك هذا فالتبصر من المادة والعلائق المنتهية الوجود المفارقة وهو معتقلاً لانه عقل
بذاته وهو أيضاً معتقلاً بذاته فهو معتقلاً ذاته فذاته عقل ومعتقلاً وعاقلاً لا أن هناك أشياء متكررة وذلك
لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معتقلاً لذاته وبما يعتبر له ان ذاته
له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على المنصف انه كلام يتبادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط
للتعقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أي العلم الحسولي

(قوله جملة عبارة عن صفة ذات إضافة) ان أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فنه بين الشيخ
في متعلق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من التكيف كأنواع انصاف بما لا مزيد
عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لأمور من خارج وأنه ليس من المضاف الاعلى
انه عارض له انصاف عروصاً لازماً لاعلى انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وان
أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في
كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومخارجه يكون واحداً منها وهذا أقرب عما نقل عن الشارح حيث قال جازان يدور
ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي أريد تمييزه عنه
في هذا الموضع وان أورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا أكثر في كلامهم مثلاً اذا أريد تمييز المثلث
عن الدائرة يقال عند ذلك ان المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات
كالمربع وغيره فليتأمل

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون
التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا أن يريد انه ليس في الخارج أمر زائد عليه وان كان تنبيهاً
على انه أمر لا يد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

ليس الاحضور صورته عنده جملة عبارة عن الصورة المرسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

(قوله ليس الاحضور صورته عنده) أى ليس الاحضور صورته مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية كما في تعقله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب أفعال العقل أن النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة إما أن يكون العقل تجريد إياها وإما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها بجمعها عقلا وعاقلا ومعقولا وأما تصورها لهذه الصور فلا يجمعها كذلك انتهى وعصمه العلم هي الصورة المجردة عند العاقل إما بعينها أو بمثلها وهذا ما ذكره في الخط الثالث من الاشارات أن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتمثلة أما بنفسها أو بمثلها كما حققه صاحب المحاكات فإن أراد بقوله جملة عبارة عن الصور المرسمة أنه جعل التعقل الحسولى عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وإن أراد أنه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه فليس ذلك في كلامه

(قوله وحيث زعم الخ) قال في فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم أنماذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور وترتبة متخلفة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير أن تكثر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفاضة عن عقليته انتهى وقال في كتاب النفس ما حاصله أن أنواع التعقل للنفس ثلاثة الاول أن يكون بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصل بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها الثاني أن يكون حاصل بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الى مراتب تلك العلوم الثالث أن يكون

(قوله المطابقة لماهية المقول) هذا التعريف لا يظهر صدق فيما إذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجوه من وجوهه كما يعلم الإنسان بالضحك فإن المقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية وأما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه أعني مفهوم الضاحك اللهم إلا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق العاطف على أفراد المطابق حينئذ لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم بمحصل ما عينية تدرك في الذات المجردة إلا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

(قوله أن العقل البسيط) أراد به العقل الاول وأضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة (قوله ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح أنه قال في توجيهه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الاول لأجل صور كثيرة فيه إذ ذلك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لأنه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة إذ لا يجوز أن يوجد لها العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا وقابلا معا بل لأنه يوجد في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدءاً الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علنا بالسما والارض

حاصلاً بالفعل التام لامل سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كن كان علماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثاني وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفي الواجب والمجردات عينها وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة وبما نقلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حيل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه كالا يخفى على الفطن اما افتراء على الشارح أو ناسئ من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه معنى على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذا كان ذلك بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لا يجوز أن يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً بل لانه يوجد في النفس الكلية التي هي الوجود المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) التعقل التفصيل لا يكون الا في النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعله لشيء الذي نسميه علماً ومبدأً له وذلك هو القوة العقابية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإلم يكن له ذلك لم يكن له علم نفاً الى ان قال وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلا الاشياء فان عقلا هو العقل الفعال للصور الخلاق لها

(قوله جملة عبارة عن مجرد الاضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

هي الوجود المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه وههنا بحث وهو ان أباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حصولاً وان الصور العقلية متباينة متفرقة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مرتتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لاقومة لها فلا ينافي تزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وفاعلاً وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا أيضاً يخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الاول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء العقل انساني ونفس الفلك التاسع وجرمه كاسيائي وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا وتميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً وأما الجهل المركب

يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة لعقله لما بعده ذاته وعقله لما بعده ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط. لانفسه (قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجهه بالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عدمية) أى عدم شئ بل أمر محصل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة (قوله والعدم لا يكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة في نفسها وان لم تكن متمايزة في الخارج

(قوله عدم ما يقابلها) اذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شئ سوى ما يقابلها لاجتماعها معه

(قوله فيكون ثبوتياً) أى مفهوماً وجودياً لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم

التاسع مع ما فيه من الصور حيث اذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاستادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض (قوله فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بأنه لا يفيد بديهية لكنه (قوله لانها ممتازة عن غيرها) أى انفاراً الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف المعدومات فانها ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لا العدم والافتقار سبق في بحث النعني أنه لا يلزم من كون الشئ عدمياً بذلك المعنى كونه عدماً لشيء (قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدماً اذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً فيتوقف مقدمة الدليل على المدعي وهو المصادرة (قوله فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما مما يكفي الجحد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لأننا نقول قد يعقل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه علماً وأيضاً يصحح أن يقال في الشيء أنه عالم بهذا دون ذلك ولا يصحح أن يقال أنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية أما حقيقية أو إضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجحد ولا علم هناك فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لا خربل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجحد ليس ذاتاً مجردة فلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول وأما أن تكون أمراً

(قوله لخلو المحل عنهما) هذا إما أن يكون عدماً للجحد المركب بمعنى السلب وإما لو كان عدماً له بمعنى عدم الملكية لخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للدلالة المستفادة من قوله لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب داخلها فيها

(قوله لأن ماهية السواد الخ) فيه أن الحاصل للجحد هو به السواد لاماهيته ولو سلم قلنا ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أي الماهية الحاصلة فانه المدعي وفيه أن الفاضل بالصورة لا يقولون أنه حصول الصورة مطابقاً بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لا يكون العلم مثلاً عدماً إذ لو كان عدماً لكان عدم ما يقابلها وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجحد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والمساوية وإنما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب

(قوله وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدماً لأنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا إنما يرد إذا كان مراده بالوجودية الموجود وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

[قوله لأن ماهية السواد حاصلة للجحد] جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده نظلي و ماهية السواد حاصلة للجحد بوجوده أصلي فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطابق الصورة قلت بعد تمام إطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصلي هذا اعتراف بما لم يشكر قط إذ لم يدع أحد أنه نفس مطابق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي

آخر منابراً للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقى أو اضافي أو عدي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه نارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عيين ممتثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا أن يتمسك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه
[قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الاصلي لا يكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته
(قوله وأخرى) أى وأجيب نارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقى وعليه التعويل

[قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة] قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بعبارة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بأن تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه يفي الكلام أولاً على التغير الاعتبارى أو أراد بالشعور أولاً المعنى المصدرى وثانياً المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف

(قوله لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف
(قوله حضورى لا حصولى) فيه بحث وهو انه ان أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضورى البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد انه قد يكون حضورياً فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولى للشيء بصفاته فنأمل

لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستازمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) يعني أن النفس الناطقة لها جهتان صلاحية عالمية المطلقة وصلاحية المعلوماتية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول اللسبة ولا يقتضى التغاير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث أن ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث أن لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ماضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصر في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون شخصه عين ذاته وكذا انه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً

(قوله يندفع الاشكال) أي كما اندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثالها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بأنه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المدومات موجودة في الذهن

(قوله ففي علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضور نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحسولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان ملشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضور عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لا يتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر (قوله من حيث أنها صالحة) جعل التغاير الموقوف عليه لتحقيق نسبة الحضور تحقيق السبق ضرورة واتفاقاً يصلح العالمية والمعلوماتية لان كلا منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشئ من محض اعتبار المعبر حتى يرد ان الكلام في احوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها بحسب اعتبار المعبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلوماتية ثابتة له في نفس الأمر

(قوله وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على

العلم بالمعلومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجداد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن ﴿المقصد الثاني﴾ العلم الواحد الحادث (قيد بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية) هل يجوز تعلقه بمعلومين (أى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقاً (كلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلاً وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتى من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقاً (اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالماً بعلم واحد بمعلومات لا تنهاى وهو باطل قطعاً (وقد عرفت) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة الجداد) وهي أن ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة لشيء لكان الجداد طاماً بالسواد
(قوله مطلقاً) أى سواء كانا نظريين أو بديهيين جاز الانفكاك بينهما أولاً

القال بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقيق التغير الاعتراري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علم الله تعالى بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضى التغير بين العالم والمعلوم أصلاً لان النسبة المقتضية للمعتبين انما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغيرهما ولو بالاعتبار ان لم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لا احتيج الى التغير بينهما ولوه
[قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني) اذا كان ماشاً الاشكال عليه لزوم مسبوقة الاضافة بتحقيق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فليتأمل

(قوله يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا
(قوله وانه ضعيف جداً لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقته

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئاً والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزلياً ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكبر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنتهي (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل في حقيقته) أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخل في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمر متعدد (وبسائر) أي ونقض أيضاً بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقاً بالفاعل الموجد وتعلقاً آخر بالمثل القابل وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضى تعدداً في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أريدانه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذ لا انائية حتى يتصور المسدية بينهما وان أريد مع اعتبار التعلقين فمنوع لان التعلقين ينمان المسدية لان المعلومين يختلفان وهذا تفصيل مذكور بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً في حقنا

(قوله داخل في حقيقته) مبنى على أن العلم عبارة عن صفة ذات اضافة أى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخل في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع أن التعلق داخل في حقيقة العلم كما أشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل أن التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وأنت خير بان الدال على عدم سد أحد العلمين سد الآخر دخول التعلقين الخصوصيين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحديث لا يفيد اذ ليس دليل عدم السد الانتكاه بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الأبهري وقد يدفع بأن التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون

سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز تعلقه) أي تعلق العلم الواحد (بنظرين) أي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضرورين لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظريين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظرين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظريين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع) وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم واما اذا كان مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقه بضرورين] التخصيص بالضرورين اشارة الى انه لم يتقبل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظريين قبله الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق بالنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه (قوله أي المعلومين الخ) اشارة الى أن النظري ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم

(قوله بنظرين) قبل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق عام واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذلك النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لامن حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يديم العلم بأن زيداً سيدخل البلد غداً الى غداً علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن بني الكلام على عدم بقاء الاعراض (قوله أي المعلومين النظريين) فيه اشارة الى أن ما ذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لاجلها ليس كائني لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه) إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (فلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع إذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بعلين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الإشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (نارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (ونارة بعلين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تتعلق علم واحد بذينك المعلومين نارة وتعلق بعين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكأن الصفة الواحدة موجبة لحكمين متباينين كالصفات المتعددة حينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة الاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشيء عن نفسه) بناءً على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين

(قوله على أنه انما يلزم الح) وأما الثاني له فالعالمية عنده هي الانصاف بالعلم فليس يلزم عنده إيجاب علم

للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أنشأنا إليه فتأمل

(قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الح) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان لا يمكن

دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفي المطلوب قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد

فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان

(قوله على أنه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلاً نفس التعلق كما أشار

إليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الإيجاب هو المبني لحكمه بأنه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين

لها لا إيجاب أصلاً قلت يجوز أن يراد الإيجاب العادي كما قال الأشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تميزاً لا يمتثل

كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتمائل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة والا) أي وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بلفظ قد الى أن المدعى موجبة جزئية فيكفي في اثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أن الدليل المذكور لا يجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتمائل على ما فهم (قوله أي يجوز تعلقه بهما) لاجابة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعني قوله لا يجوز تعلقه بمعلولين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر جواز فيجوز تعلقه بالفاء ليلازم السابق اللاحق

القبض فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جازتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمت بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فاسميين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه بما ادخله فيه بخصوصية تجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلولين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة الثانیين بأن الترتيب بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في إيجاب أمر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم حينئذ لان أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتأمل فيه

(قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلولين اذ لا مانع من ذلك فيصح التمثيل بهما لمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتأتى في قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين الذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما [قوله اذ من علم شيئاً علم علمه به] وكذا من علم تضاد هذا لذلك علم تضاد ذلك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى أيضاً وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فتمت معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالتضادين واحدا أو متعددا وسواء كان العلم بالمعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين او لا كالعلم بزيد وعمرو والجواب أن مدعي الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلولين بناء على انه لا يلزم الحال السابق أعني انفكاك الشيء عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي بانتفاء دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لم يرض الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونها ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضى الله عنهما إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه أبائك فقبلت منك عهدك إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشايع المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) أي أحدنا (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطالان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (نم) أنه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم (وهلم جرا) فتممة معلومات غير متناهية (فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم منها) علماً على حدة

(حسن جلي)

الامتناع وإنما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلوم بالعلم به إشارة إلى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الأمر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالجواررة والمائلة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات إلى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام

(قوله يدلان على أنه لا يتم) وهكذا كان الأمر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قائلاً فأرسل إلى علي بن موسى يدعوهم إلى المصلى وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه إلى المصلى قال تفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة تخاف منه ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله علمت أنه كذلك فيقال انه سمع بعد هذه الحادثة فأتى قبل المأمون

(قوله فتممة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلا بد أن يجوز تعلق علم منها بانئين حتى يتقطع التسلسل في درجة قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً لأن العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب أولاً جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الالهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم بالمعلوم بعلمه

(نُزِمَ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِنَا) إِذَا عِلْمٌ شَيْئًا وَاحِدًا (عِلْمٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ وَانْهَ عَمَالِ وَالْوُجْدَانِ بِحَقَّقِهِ) أَيْ يَشْهَدُ بِكَوْنِهِ عَمَالًا (وَالْجَوَابُ أَنَا) لَا نَسْلُمُ أَنَّ الْعِلْمَ بِالشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِذَلِكَ الْعِلْمِ إِذَا (قَدْ نَعْلَمُ الشَّيْءَ وَلَا نَعْلَمُ الْعِلْمَ بِهِ إِلَّا إِذَا تَلَفَّتِ الذَّهْنُ إِلَيْهِ) لَمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الذَّهْنِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ فِيهِ إِلَّا بِأَنْ يَتَصَوَّرَ مَرَّةً ثَانِيَةً وَيَلْتَفِتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ فِي الذَّهْنِ (و) هَذَا الِاتِّفَاتُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَمِرَّ حَتَّى يَلْزِمَ عِلْمٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْإِعْتِبَارِ وَلَا فَرْقُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ مَعْلُومٍ وَاحِدٍ وَمَعْلُومَاتٍ جَمْعَةٍ إِذَا يَجُوزُ الْغَفْلَةُ عَنِ الْعِلْمِ فِي الْكُلِّ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ الِاتِّفَاتُ إِلَى الْعِلْمِ قَرِيبًا مِنَ الْحَصُولِ غَيْرِ مُتَحْتَاجٍ إِلَى تَكَافُلِ ظَنِّ أَنَّهُ حَاصِلٌ بِالْفِعْلِ وَبَنَى عَلَيْهِ مَا بَنَى (وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ) يَعْنِي بِهِ الْآمَدَى فَانْهَ قَالَ فِي الْجَوَابِ الْكَلَامُ أَنَّمَا هُوَ فِي جَوَازِ تَعْلُقِ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ بِمَعْلُومَيْنِ (وَالْعِلْمُ لَا يَتَعْلَقُ بِنَفْسِهِ لِأَنَّ النِّسْبَةَ) الَّتِي هِيَ التَّعْلُقُ لَا تَتَصَوَّرُ إِلَّا (بَيْنَ شَيْئَيْنِ) مُتَفَايِرَيْنِ وَلَا مُقَابِرَةٍ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ وَقَوْلُ الْقَائِلِ ذَاتَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ يَوْمُهُمْ بِظَاهِرِهِ نِسْبَةُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ إِلَّا أَنَّهُ مُجَازٌ لَا حَقِيقَةٌ لَهُ وَمَعْنَى كَوْنِ الْوَاحِدِ مِنْهَا عَالِمًا بِهِ لَا يَزِيدُ عَلَى قِيَامِ عِلْمِهِ بِنَفْسِهِ (فَظَاهِرُ الْبَطْلَانِ) لِأَنَّ تَعْلُقَ الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ تَعْلُقِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ بَلْ مِنْ قَبِيلِ تَعْلُقِ جُزْئِيٍّ مِنَ الْعِلْمِ بِجُزْئِيٍّ آخَرَ مِنْهُ وَلَا مَحْذُورٌ فِيهِ (قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ وَالْمُخْتَارُ) عِنْدِي (أَنَّ الْخِلَافَ مُتَفَرِّعٌ عَلَى تَفْسِيرِ الْعِلْمِ فَإِنْ قُلْنَا أَنَّهُ نَفْسُ التَّعْلُقِ فَلَا شَكَّ أَنَّ التَّعْلُقَ بِهَذَا غَيْرُ التَّعْلُقِ بِذَلِكَ فَلَا يَتَعْلَقُ عِلْمٌ (وَاحِدٌ) بِمَعْلُومَيْنِ وَإِنْ قُلْنَا أَنَّهُ صِفَةُ ذَاتِ تَعْلُقٍ جَازٍ أَنْ يَكُونَ) الْعِلْمُ (صِفَةً وَاحِدَةً) يَتَعَدَّدُ تَعْلُقَاتُهُ وَكَثْرَةُ التَّعْلُقَاتِ (الْخَارِجَةُ عَنْ حَقِيقَةِ الصِّفَةِ) لَا تَجْعَلُ الصِّفَةَ مُتَكَثِرَةً (فِي ذَاتِهَا) قَالَ الْمُصَنِّفُ (وَعَلِمُ أَنَّ الْجَوَازَ الذَّهْنِيَّ لَا نِزَاعَ فِيهِ (وَالْجَوَازُ) الْخَارِجِيُّ مِمَّا يَنْتَاقِشُ فِيهِ) يَعْنِي أَنَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ صِفَةُ ذَاتِ تَعْلُقٍ جُوزِ الْعَقْلِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّفَةُ وَاحِدَةً شَخْصِيَّةً مُتَعَلِّقَةً بِأُمُورٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ بِمَجْرَدِ هَذِهِ الْمُلَاحَظَةِ لَا يَحْكُمُ بِامْتِنَاعِ تَعْلُقِ عِلْمٍ

(قَوْلُهُ يَوْمُهُمْ بِظَاهِرِهِ) إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ إِضَافَةِ الْعِلْمِ إِلَى الْخَاصِّ

(قَوْلُهُ أَنَّهُ مُجَازٌ لَا حَقِيقَةٌ لَهُ) فَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا لِغَيْرِ الشَّيْءِ كَمَا فِي مَا يَتَقَوَّمُ بِنَفْسِهِ أَيْ لَا يَقُومُ بِغَيْرِهِ

(قَوْلُهُ وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ الْخ) حَاصِلُ كَلَامِ الْآمَدِيِّ مُنْعُ أَنْ طَرِيقَ مَعْلُومِيَةِ الْعِلْمِ تَعْلُقُهُ بِنَفْسِهِ بَلْ الْعِلْمُ بِهِ عِلْمٌ حَاضِرٌ فَلَا يَلْزِمُ تَسْلُسُلُ وَإِنْ لَمْ يَجُوزْ تَعْلُقُ عِلْمٍ وَاحِدٍ بِمَعْدٍ وَقَدْ يَدْفَعُ ذَلِكَ بِكَفَايَةِ التَّغَايُرِ الْإِعْتِبَارِيِّ أَيْضًا كَمَا أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ

واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتما في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما مما فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقاً بخصوصية هذا وخصوصية ذاك مما فانه جوزة جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل (المقصد الثالث) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق (سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبراً في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركباً لانه يعتمد على شيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتمد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركباً معاً (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعتزلة أي كثير منهم) (هو) أي الجهل المركب

(قوله فليس الثبات إلخ] وهو عدم الزوال بالاشكك

[قوله موقوف على العلم بهما] فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب معاً] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد لشيء على كون كل من جزئيه عدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان] هذا يشعر بأن الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف هنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعاق والاضافة

ليس ضدًا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجيهين الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) أى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولاً مطابقته) فان العلم مطابق لمعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذا ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه (الثاني أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيداً في الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورية ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولاً لعدم انقلب جهلاً) مركباً (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذلك الشئين فيكونان مماثلين انقلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استعجاله فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (وقال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما) أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أي في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لاخروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم [قوله مستمر] ولو تجدد الامثال [قوله وهو محال] فيه ان الانقلاب محال انقلاب كل من الواجب والممكن والمتنع الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض [قوله وأيضاً الخ] فينبذ لاحاجة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات [قوله أخص صفاتهما] اذ ينك الصفتين امتازاً عن جميع أنواع الادراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأن لمجموع النسب نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فليُنظر فيه (قوله وأيضاً قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه (قوله الا بالعوارض) وتلك المعارضة ليست الا المطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته (قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقائق الممتنع عند المحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والمتنع الى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية (قوله أخص صفاتهما) قد يمنع ذلك تجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا ينفى بعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن التماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجاب الآمدى بعبارة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل للركب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد لشيء على ما هو عليه مثل للعلم المقصد الرابع الجهل يقال للركب وهو ما ذكرناه) يقال أيضاً (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضدّاً) للعلم بل مقابله مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كائن) بجهل بسيط (سببه عدم استنبات التصور) أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فانه إذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويذول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشبهه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر (حتى إذا نبه الساهي أدنى تنبيه (نبيه) وعاد إليه التصور الأول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجهل أيضاً (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشاً قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسياناً) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم الخ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما في صفة للعلم النظري [قوله واتفق الخ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالامكان وإذا حصل في الضروري بأن يتقارب نظرياً فانه جائز كإسقاطي [قوله قال واتفق الكل] قيل مراده الاعتراض عليه بأنه منافي لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يتماثل العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غاية إن ذلك الاعتقاد إذا استند إليه بصير علماً لا تقليداً فتبديل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشرنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

(قوله مقابلة العدم للملكة) إن قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التقليد ليس بعلم لا بمازاه من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفراد مثلاً للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم فتقابل العدم للملكة قلت اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور (قوله والثاني زوالها عنهما) إن قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظه النفس الدراكاة للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال الامدي ان الفعلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن
يُقرب أن تكون معانيها متعددة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال
والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدًا له وان لم تكن صفة ثابتة وليس
أي الجهل البسيط ضدًا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها
لكنه يضاد النوم والفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير
متصور في حالة النوم واخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصود الخامس
ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة) (عند الشيخ) (الاشعري) (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي
الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) أي الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات)
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذاتقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى انه يستحيل الخ] لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية
[قوله بل يجمع كلا منها] فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أو شاك أو خال
عن جميع أقسام الادراك
[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أي للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس
بعام ولذا لا يقال لها أولو العلم فما قيل أن كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشيء
[قوله كالوجدان والبدية الخ] يعني كأن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق
والانكشاف في الجميع انما هو للنفس فتكون الحاصل بتلك الطارق علماء دون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان
زوالها عن الحافظة أيضاً أجب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال
المناسبة بينه وبين النفس التي يسببها كانت خزانة حافظة لمدركتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات
(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخوانه) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في
الجملة وأما عدم كونه متصوراً في حالة الفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء
الهم الآن أن يبين الفرق على أن في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفتاتها الى نحو متعلق العلم المنفي فن
شأن الشاك والجاهل جهلاً مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف العاقل
والذاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الإشارة الى أن الحق ان اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف
واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد اليها من أولى العلم في شيء منها

فيه الجمهور) من المتكلمين (فأنا اذا عدنا شيئاً) كاللون مثلاً (عداً تاماً ثم رأيناه فأنا نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار عدماً بالبحر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أى للشيخ (أن يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أى كونه ادراك الحواس (علماً مخالفاً لساكن المعلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (أما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الاختلاف انما هو فى أن حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أولاً واذا فرض اختلافهما بالنوع صار التنازع لفظياً راجعاً الى أن لفظ العلم اسم لمطابق الادراك أو لنوع منه لاننا نقول يكفيننا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وأيضاً فافصح استدلاله) أى استدلال الخضم أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه) أى بمتعلق الادراك الحسى (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق بالجزئيات

[قوله ولا ينبغي أن يجيب الخ] خلاسته أن اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لباثني الاتفاق في الحقيقة الجنسية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] فالقدح فيه مع كونه أبطالاً للسند الاخص لا يقدح الا في الاستظهار [قوله لا يتعلق الا بالجزئيات] أى بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وان كان سبيلاً الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لفهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضوراً وغيبة

(قوله لافاً نقول يكفيننا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بعلمين فان العلم القائم بزيد يخالف للعلم القائم بعمره بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعالم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس بيزيد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بموارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك من الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعنى فغاية ما نلزم مما ذكر عدم حصول هذا الفرض أعنى مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في أصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع والاقرّب ان يقال عن المصنف ان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلاف بل بجماع كلا منهما فلا يكون دليلاً على الاختلاف النوعي وليس مراده ان يجوز الاختلاف النوعي مخالف لمراده فليتأمل

من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت
نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد
تفاوتاً ضرورياً فقد صبح امكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه
كلى وذلك لا يخفى على ذى مسكة ﴿ المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت
الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى في نفس الماهية
(وجوده * الاول انها) أى الصور العقلية (غير متباعدة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في
محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان التشكل بشكل مخصوص مثلاً لا يتمم أن يتشكل
بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن
تصور معها بصورة أخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحلول فان النفس اذا
كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيراً جداً واذا اتصفت ببعض
العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاسها به (الثاني تحمل الكبيرة) من الصور العقلية

(قوله بثبوت الصور العقلية) أى الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية
[قوله مع التساوى الخ] انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين في الحقيقة متخالفان في
الواجب والاحكام

[قوله في الحلول] وان كانت متخالفة في الصدق كالنفي والاثبات
[قوله بخلاف الصور الخارجية] جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالثالين
[قوله تحمل الكبيرة] أى الصورة الحالة المقدارية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه
أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فسلم الا أن التخيل معلوم عندهم لامحسوس وبالجملة كلام الشارح في أوائل
بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترسم عند النفس
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال
(قوله مع التساوى في نفس الماهية) اشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى في الماهية أما
عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتى فلا حاجة اليه
(قوله غير متباعدة) والسر فيه أن التقابل والتماثل ونظائرها في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود
الاصبلى لا الظلى كما سبق
(قوله وكذلك المادة المتصورة) أشار بإيراد التماثل الى أن المراد بالصورة الخارجية هنا أعم من

(في محل الصغيرة) منها مما ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرّة معاً بخلاف الصور للمادية فإن العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فإن الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية)

[قوله ولذا تقدر النفس الخ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع (قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها (قوله سهل) أي في بعض الاوقات (قوله لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فلنداعي البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فاقبيلها السكون والفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائماً (قوله أن الصورة العقلية كلية) أي تنصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لا تنصف

العرضية والجوهرية

[قوله في محل الصغيرة منها] والسر فيه أن النفس لنجردها لامقدار لها فتكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية

(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز فان هيولى خردلة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يميز في الثانية دون الاولى لما نهنا في الوجه الاول

(قوله لا يجب زوالها) لان النفس أبدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني انه قد يكون كذلك لأن كل صورة عقلية زالت كذلك

(قوله لاستحالة بقاء قواها) لما مر من أن القوى الجسمانية متناهية

[قوله ومنها أن الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالى إن أريد بالعقل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المعقولة (أمراً كلياً أمراً) الأول اسم الانسان) مثلاً (لافرادة ليس باشتراك اللفظ ضرورية) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بأزاء كل منها على حدة (بل هو) أى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أى في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل الشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرنا صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معني أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسر بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن) مشخصاته (كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى

بها أصلاً والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً فان المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تنصف بالكلية كما سيجيء وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلّي والجزئي في فروع الكلّيية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فدفوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بأن المنطقي يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلّيية وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجوداً ظلياً وملشاً الاعتراض عدم الفرق بين المنين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يتمتع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثرة فيه على السوية بأن يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكاً على درجة واحدة أو يتمتع والاول يسمى كلياً والثاني جزئياً الى ان قال الكلّي المعنى المفهوم في النفس لا يتمتع نسبتاً الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متساوية فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة ما لها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن الشخصات وهو معنى الحمل قال العبارتين واحد الان المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه اعتبار الاتحاد في الماهية

فظاهر وان أريد الذهن المتناول لها ولاآلتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس (قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كآسامه الاشارات ونحوها

المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) أى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن الشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عدها من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن الشخصات صورة أخرى سوى صورة الانسان فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالية في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالية في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً قلت لا منافاة لان كليتها

(قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزّي فهو ظاهر أو بوجودها في محال متعددة تنصف بصفتها متقابلة فانه باطل بديهية وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الامور الكلية ان تنصف بالمقابلات وتوجد في المحال المتعددة (قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والافالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كما تمتنع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشى التجريد

(قوله قلت لا منافاة لان كليتها ملح) تقرير الجواب ههنا لا بالاثم كلامه في حواشى التجريد فانه صرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو أخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حل كلامه على عروضها لما مأخوذة في نفسها لامع عوارضها الذهنية اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة كذلك ألا يرى ان الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العام والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصته منه في كل منها فنعين أن مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوماً الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به أحد ثم قيل ولو استدلل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صوراً جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل

باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مر
وكمن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة إذا
فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من أفرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين
أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث أنها عفوثة بمشخصات ذهنية عارضة لها
بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها
يطابقها لأن المطابقة لا تصور إلا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقاً لسائر الأفراد
أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه
لأننا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة
في الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما
يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فاذا أريد أجزاء في سائر الكليات فيست إلى
حصولها التي هي أفرادها الاعتبارية فإنها أنواع حقيقية بالقياس إليها أو جعل ما عدا المعنى
المشترك بين أفرادها بمنزلة الشخصات في التجريد عنها (الثاني) من الأمرين اللذين
ذكرهما في معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلي) فاذا وصف
الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها (وهذا) لامر الثاني (لا يليق

وهذا لا ينافي لتغاير موصوفيهما باعتبار أنهما مع قطع النظر عن التشخص الذهني كلية ومن حيث تشخصها
جزئية فالوجودات بالوجود الخارجى أى الأصل كلها جزئيات سواء كانت موجودة فى الاعيان أو قائمة
بالاذهان قيام الامراض بها وهى الصور الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والوجودات بالوجود
الظلى أعنى الماهيات المحفوظة فى تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التى للأفرد
المتأصلة فى الوجود اعياناً كانت أو صوراً فتأمل فانه من المزايق
(قوله قيست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها
على سبيل التجوز باعتبار اشتغال تلك الافراد على الحصص

[قوله ومن ثمة زيد فى المطابقة] أى ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة فى الكلية
قبل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة فى الخارج كما سبق اليه
الاشارة فى أثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز
[قوله قيست الى حصصها] هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس الى
الحصص لا غير

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن القائلين بالصور فرقان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح الأمور المعلوم بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلاً النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكان قد أثرنا إلى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأن تلك المشل والاشباح ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلوم بها فأشار المصنف إلى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية إنما السكبي هو المعلوم بها يليق بذهب هؤلاء لا بذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

(قوله عارضة للصور العقلية) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظلياً

(قوله بمن يرى العلم غير الصور الذهنية) يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعاق أو أمراً عديماً وليس هذا مراداً ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية إلخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً إلى القيد

[قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات إلخ] فالوا إذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منزعجة منها والالتسلسل العلوم ويتوسط هذه الصورة ينكشف الأمر الخارجي فالعلم والمعلوم الأول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من أن المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية إلى ما هنا عبارة

[قوله مخالفة لها في الماهية] ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو أن للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلمها به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يري المعلوم غير الصور
الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتى بلا حاجة الى
تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) أى في الامر الثانى المبني على رأى
الفرقة الثانية (نظر قد نهيتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول
من هذا النوع الذى نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعلم ما هو
أنى محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من
المتمايزين في الجملة واذا ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية
المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المنتصف بالكلية هي الصورة العقلية
وبطل ما قيل من أن المنتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج)
ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما تبلي عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايراً للعالم (وأمرأ
وراء ما في الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذا ليس ثبوته في الذهن كان في
الخارج قطعاً (فيكون شخصاً) أى موجوداً في الخارج متعيناً في حده نفسه متأسلاً في
الوجود (وهو ينافي الكلوية) فاذا كان المعلوم مغايراً للعالم لم يتصف بالكلية أصلاً واذا اتحد

[قوله يليق بمن يري المعلوم الخ] فيه اشارة الى توجيه آخر لامتى بأن يأول العلم بالمعلوم

[قوله مع آخره] وهو قوله أليس اذا كان المعلوم الخ

(قوله وهي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده

في الذهن فهو الصورة العقلية

(قوله لم يتصف) أي المعلوم بالكلية أصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن اذ الموجود

في الذهن الاشباح

(قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم
[قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها] يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرقة الاولى بأن
مرادهم ان الكلوية باعتبار المعلوماتية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العالمية أي كونها سبباً
لانتكشاف الماهية فاعل الحكم بالاطلاق بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان
لم يكن ذلك التعيين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاه السياق فيما وقع فيه مثلاً والله أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالسكية فلا يصح في السكية عن الصور وأثبتها للمعلوم بها (اللهم إلا أن يصار الى أن الامور المنصورة لها ارتسام في غير العقل) الانسانى من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المنصورة أشخاصا عينية يستحيل انصافها بالسكية (وهو) أى الارتسام في غير العقل (ينافى الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا بثنائه على أن لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصليا ولا ظليا وهو أعنى في الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتي تصدق الاحكام الاليجائية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها عقليا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالسكية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذو الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ﴿ المقصد السابع ﴾ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو أن

(قوله وهو أى الارتسام في غير العقل) أى العقل الانسانى ينافى الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على مامر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما منصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعال وهو الوجود الذهني فانا لانعني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العاليسة فبنى على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقا وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق أى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الاتيق الذى ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقا مثل ما ذكرنا

(قوله وذو الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

[قوله لا بثنائه على ان لا يكون الخ] فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مشبى الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها وكان كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامي

(قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعني حقق تحقيقا على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أى أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالى كمن يعلم مشكلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أى ذلك الشخص المسؤل (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيهما (ثم يأخذ فى تقريره) أى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد (فى ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثاني الحال (والفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤل (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤل (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلًا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤل قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلًا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن الشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل للأمر المتصورة أو تساماً فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خبير بأنه اذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه أخطأ فى فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول بكلية المعلوم وانبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خبير (قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون الا بما له أجزاء وكذا الاجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي فى الاقتدار على الجواب التفصيلي (قوله بسيط) لاكثر فيه أصلاً مبدأ للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤل قدر على تفصيله والا فلا فهو كالبدأ له على ما في الشفاء فان المبدأ للعالمين هو العقل الفعال المفيض للصور (قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل [قوله قد حصل بالفعل شعور] فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انها قريبة من الفعل جداً ليس بشئ اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصورهِ والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية (قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فؤاده مؤدي قوله يحضر الجواب فى ذهنه

صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصلًا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نهما) كثيراً (نارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة ونارة بأن يحدد البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركتها على حال البصر بالقياس الى مدركتها في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في المساهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب (نارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (ونارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة نارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكنا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع المعارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله نهما كثيراً] في القاموس النعم الابل والضأن أو الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بفراده ويقوله أجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب في يميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فان لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة أقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن عبورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزون للمعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلًا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم

(قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الاعتماد عليه كإشهاد به الوجدان

(قوله وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة

(قوله نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر أن منشأ عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجوده ووجهه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعاقب بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز أن تكون معلومة تصوراً بمجهولة تصديقاً

[قوله مركبة من صور متعددة] هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لا تنكسر فيه أصلاً وان تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كاسر منتقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون المعارض بسيطاً دون المعارض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء او صيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ انكاره للاكتساب في التصورات) لما اشتهر ان المعارف صورة مفصلة أي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علماً اجمالياً فاكساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يمكن لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء المعلوم بانتفاء اللازم [قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم] قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار لاجزاء

وأنه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالى والاخرى تفصيلي كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا اجمالاً وأما قوله
العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان
العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى الخ) في الشفاء الثاني العام البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون
له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء
الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكسة للعقول الفعالة وأما التفصيل
فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهي ولا خفاء في أن كلامه يدل
على أن العام البسيط كالخلاف للعلم التفصيلي وانه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فانه علم بجميع الاجزاء
دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال ان المعلوم انا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن
وعدمه وبهذا القدر لوجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاختار وعدمه يجريان في البسائط
أيضاً مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين وأما قوله الكلام فيما اذا كان
المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذي تمسك به
المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكل طرفها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على العلم
بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم
بحقيقته ولو اجمالاً ان قوله بكل طرفها يمنع كلاً لا يخفى

(قوله وأما قوله العلم الواحد الخ) لاشك ان هذا القول من الامام يعني على ان العلم هو الصورة
الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات
كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم
الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات
كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ
ان يقال مطابقة صور واحدة لتام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالعلم الذي أشير اليه
غير ما لزم في العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث
هو ويضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتي أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم السكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يحمل آلة ومرة للملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان * الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه) أي في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قلنا نعم وهو) وهو أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم المتقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فاللاني عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى * الفرع (الثاني المشهور أن الشيء الواحد) قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال القاضي (الباقلافي) (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيثان) متغايران قطعاً (وان كان أحدهما عارضاً للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقة (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر) سوى تعلق المروض على أحد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والسكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضاً للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لانعلم من تلك الافراد الاشياء فلم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال القاضي المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضي حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجران الوجه الاول المار ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للسكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات السكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهولاً من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة
 (فيه) أى في الاطلاق مجازاً فإن بابه مفتوح ولا يشتهر عليك بما أسلفناه لك أن عارض
 الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون المارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغير المعلوم
 والمجهول وقد يجهل آلة للملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه
 ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية
 أخرى ولا استعانة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدلال الامام الرازى على نفي العلم
 الاجمالى فى المحصل فقل المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان
 متقابلان والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى
 شئ واحد ظن أن العلم الجلى نوع يتغير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس
 حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
 ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال بأن يكون الشيء
 معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر وإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل
 كانت الحقيقتان راجعتين الى العلم دون المعلوم ربما قررناه بتوضيح أن الفرع الثانى أيضاً فرع
 على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أولاً
 هو المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة
 كما اذا كان في يد زيد انسان فسالنا أزواج هو) أى ما في يده (أو فرد فانا نعلم) في هذه الحالة
 (أن كل اثنين زوج وهذا) الذى في يده (انسان) فى الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه
 (فنعلم) فى هذه الحالة (أنه زوج) علماً (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم أنه
 بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت التكميلات) منها فانها
 معلومة بالقوة (بل أن تنتبه للاندراج) وأما بعد التنبيه لها فانها تكون معلومة بالفعل
 (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) أعني كبراه حصولاً (بالقوة)
 ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبري للشكل الاول حتى يستخرج
 الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة

(حسن جلي)

(قوله ولا يشتهر عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضى وما أسلفه هو الذي ذكره فى الموقف
 الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان السكسب فى التصورات

وقانوناً وتلك الاحكام الجزئية فروعاً لها ﴿ المقصد التاسع ﴾ العلم اما فاعلى (وهو ان يكون سبباً للوجود الخارجى (كما تصور أمراً) مثل السرير مثلاً (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما يوجد أمراً) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعل) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كلياً مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع السككية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سبباً لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يختلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالمنية الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعلياً ولا انفعالياً أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ﴿ المقصد العاشر قالوا ﴾ أي الحكماء (مراتب العقل) أي التعمل للنفس الناطقة الانسانية (أربع الاولى العقل

[قوله بل المعلوم فيهما واحد] وهو الاجزاء فانها معلومة فى الاجامى علماً ناقصاً وفى النفس على علماً تاماً (قوله أى التعمل) أو القوة العاقلة أو النفس فن كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح قدس سره أظهر وأنسب اذ الكلام فى مباحث العلم [قوله أربع] لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط.

(قوله بالقوة القريبة) التحقيق ان العلم حاصل فى تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر

(قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتبارات ليس شيئاً منها وكذا العلم السككى الذى لم يتفرع من الافراد الخارجية ولم يكن سبباً لوجودها بل مجرد بيان اقسام العلم الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير خصوصاً لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالى تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

(قوله أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) أى انه قد يكون كلياً يتفرع عليه الكثرة لا انه كذلك دائماً فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعاً عندهم نعم بقى فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور السككى كافى فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً فى المقصد الرابع من مباحث الابن على رأى الفلاسفة (قوله وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للأطفال) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لا اكتساب النظريات منها (وانه) أى العلم بالضروريات (حادث) (بعد ابتداء القطرة) (فله شرط حادث) بالضرورة دفناً للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (وما هو) أى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا أحست بمجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم [قوله ادراك] أى حصولى لما قلوا من أن له علماً حضورياً بنفسه وان توقف فى ذلك كما فى

حواشي المطالع

(قوله وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل

(قوله الهيولى الاولى) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لتكون الصورة جزءاً منها وانما قال فى حد ذاتها لامتناع حلولها عن الصورة فى الوجود الخارجى (قوله هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

(قوله واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد

لتحصيل النظريات

(قوله والتنبه لما بينها) قد صرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيده

[قوله ولاحظت الخ] تفسير للتنبه المذكور أى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض

بتوسعة القوة المنصرفه بالاشتراك والمباينة فيها

(قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى

العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب

الخصوصية بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه فى صدر الكتاب

(قوله والتنبه لما بينها) قد مر ما فيه سؤالا وجواباً فى افتتاح بحث القدر فى البديهيات فليتذكر

ضرورية (ولا نريد بذلك) أى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كلاكه) الفاقد للمعين في أصل الخلقة (والعين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بأبصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أى الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعاً (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) أى الاوليات التى هي أقوى الضروريات وأقلها شرطاً فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلاً عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط آخر أيضاً المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولا حظاً (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة الى فكر* المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات) التى أدركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) أي حضورها بأبصارها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان في جلاب من بدنه أم لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط

[قوله يقوى بها على استحضارها الخ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم

كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤالاً وجواباً فليُنظر فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمستطوع في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذا الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء كما أشرنا اليه في صدر الكتاب ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالحيلولة في استعداد بعيد ومابالمملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الانسان لكونه مملواً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولاً (والقصد الحادى عشر) العقل مناط التكليف اجمالاً من أهل الملة (وأنه) أى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) أى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالمملكة) وإنما أنت البعض نظراً الى المضاف

[قوله في الدار الآخرة] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[قوله بالقياس الى كل نظري] فيجوز اجتماع المراتب الأربع فى شخص واحد

(قوله ولا شبهة في وقوعه) إنما الشبهة فى بقاءه لأن الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى أمرين فى هذه النشأة

(قوله العقل مناط التكليف اجمالاً) أى لا يصح تكليف بدونه إذ الخطاب لمن لا يفهم شيئاً منه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق على ما فهم فإن هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

(قوله هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لأن أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لا يمكن

(قوله ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني إذ الظاهر تقدمه على الاول أيضاً ويجب أن عدم التعرض له إشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لأنه يخالف لما فى مشاهير الكتب

[قوله وإنما أنت البعض] الاقرب ان يقال الثالث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

اليه والظاهر أن يقال الذي سميناه على أنه صفة للعقل وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستعالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً لكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) أى على ما ذكره (بأنه) أى العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها) اما من الجانبين أو من

فهمه الامن هو أهل النظر وهو في مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها في أي أكثر الناس في ذلك السن

(قوله ومجاري العادات) أي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة

(قوله تفسيراً لكلام الاشعري) فان البعض المذكور في كلامه مجمل

(قوله بحسن الحسن وقبح القبيح) أى في الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظري لا يدرك

لولا خطاب الشارع

(قوله والا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعاً

مراتب النفس اذ علي ما ذكره الشارع يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف أو الى الحجاز في الإيقاع وهنا وجه آخر هو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين أي سميناه علم بعضها كقوله تعالى أو كصيب أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر

* وقد جمعاني من حزيمة أصبعا *
أى ذا مسافة أصبعا

(قوله بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم بها مجريان العادة مثل ان الجبل لا يتقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً وأمثالها وكأن السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما شئاني في الموقف الخامس ولا شك ان يتمكن من العلم بذلك الصدق عملاً يقع التكليف بدونه

(قوله ولا يبعد ان يكون الخ) لان البعض في كلام الشيخ ليس على اطلافه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم اننا قد ذكرنا في أوائل الكتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل أيضاً فاعلم مرادهم بكون العقل بالملكة مناطاً له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بما لا يطلق والله أعلم (قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض

الحسن وقبح بعض القبيح لا كله لان المحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

(قوله والا جاز تصور انفكاكهما) في العبارة مسامحة أى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له) أصلاً فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) أى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بأكملها) أى بكل الضروريات (فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فإن للمتأخرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فلهما متغيران ولا محال للانفكاك

(قوله أو عالم لا عقل له أصلاً) وما قيل من أن الجنون له علم ولا عقل له يدفعه قوله أصلاً فإن الجنون المطلق لا علم له ولا عقل والجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة (قوله بمرتبتين) تكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب (قوله وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا ينافي للتلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المنصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد المنصور (قوله غريزة) أى أمر خلقي اما عرض أو جوهر

التالى والجواب الآتى أيضاً وهو الموافق لما فى سائر الكتب [قوله أو عالم لا عقل له] قبله المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علماً سلباً على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور [قوله والنظر مشروط بكمال العقل] هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل [قوله وكمال العقل مشروط بالعقل] أى العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فليتأمل (قوله يتبعها العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبدهييات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فعني الغريزة القوة الحلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

بينهما (قال الامام الرازي والظاهر أنه) أي العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالماً) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم في التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً (المقصد الثاني عشر) كل علمين تعلقاً بمعلومين فهما (أي ذاك العلمان) مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (تماثلاً) أي المعلومان كاليانين (أو اختلافًا) كالبياض والسواد (والا) أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم اقله وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مغزونة عنده وأما الرؤيا فخيال باطل كما سيأتي

(قوله الاختلال الخ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لا في بقاء العلوم الخاصة فالظاهر ان النائم عالم وإن لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح أن دليل الشيخ تام (قوله سوى والد الامام الرازي) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته اياه (قوله سواء تماثلاً) وتماثل المعلومين لا يقتضي تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلاً عن الصورة المساوية على انه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلية في العلم وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومראה لمشاهدته ولا يلزم اتحاد به كيف والعلم تعلق أوصاف ذات تعلق والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك [قوله ان العلم قد ينفك عن العقل] أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التشكيك عن كونه بمالا يطلق كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قات قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر في كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية التعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له ولهذا جمعا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتماثلين

يجتمعان) لان المثليين لا يجتمعان كالتضادين (وأما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فتلان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الامدي) هذا الذي ذكره من تماثل المدين حق بلا اشتباه (ان اتحاد المعلوم ووقته) أيضاً كان كلام المدين حينئذ متعلق بمدين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان اذا اختلف الوقت لا يؤثر) في اختلاف المدين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذا الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث انه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان أنه يلزم منه اختلاف المدين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكره من التظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف المدين كما قررناه وانت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو للبعث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحاد الوقت أو اختلفت به الامدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما العلمان الخ) حاصله أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه لازوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجودنا شيئاً فهما متخالفان والا فهما مثلان هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قبله وقال (قوله ان اتحاد المعلوم الخ) أي ذاتاً واعتباراً والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله فهما مثلان اتحاد الوقت أو اختلف) أورد عليه أنه اذا اتحاد الوقت والمفروض ان العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان وأجيب بان عدم التعدد لكونهما مثليين والظاهر أن يقال الحكم بالثلثية فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى

علي وجهين أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف
والتماثل وإذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قيماً للمعلوم فيتعدد العلم
ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير
اتحاد محل العلم أي العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمر) العالمين
بشيء واحد (فإن قلنا كل من العلمين) الثابتهن بهما (يقتضي الاختصاص بمحله لذاته) أي
يقتضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المثليين لا يتفاوتان
في الاقتضاء المستند إلى الذات (والا فتلاان) كما هو الظاهر إذا لا طريق إلى الاختلاف
واقتضائه سوى ما ذكر والفرض أنه منتف (وسياتي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء
والسبب فيه أن الآدمي أورد هذا المبحث في أوائل أفكاره وقال بعد قوله والا
فهما متلاان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى ماسياتي في أواسط كتابه من تحقيق
معنى التماثل والمثليين وأثبت ذلك على منكره فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن
تقديمه مباحث التماثل والمثليين في مرصده الوحيدة والكثرة من الأمور العامة المقصود
الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري (نظرياً) (و) العلم (النظري) ضرورياً أولاً (أما

[قوله وإذا فرض تعدده فيهما الخ] بأن قلنا نجد الاعراض

(قوله هل ينقلب العلم الضروري الخ) أي العالم الذي من شأنه أن يحصل بلا نظر أما بمجرد تصور
الطرفين أو باستعانة من الحس وغيره هل يصير مقتضراً إلى النظر أي لا يحصل بدونه وليس المراد أن
العالم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلًا بالنظر فإنه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولأنه ليس بانقلاب بل
حصول العلم بطريقتين ولأن العالم الذي حصل لأحد بلا نظر يصير حاصلًا لآخر بنظر فإنه لا انقلاب
أيضاً ولا إخفاء في وقوعه

لو وجد عالمان كذا وكذا لكانا مثليين فليتأمل

(قوله فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العالم عبارة عن التعاقب أو عن الصورة الحاصلة في
النفس لجواز أن يستمر التعاقب أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جاز بقاء
العرض فليتأمل

[قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته] قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعالم فلا يقتضي
الاختصاص بمحله والا لكان أخص الصفات هذا اللهم إلا أن يقال المطابقة أخص صفات مطلق العالم فلا
ينافي كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظرياً ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) بأسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصي فلا ريبه فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصده (فالتميز النوع والتشخيص يمنع ذلك) الذي صح على النوع أو التشخيص الآخر

[قوله ما صح على الآخر] أي بالنظر الى كونه علماً

[قوله وقد صح على بعض العلوم] أي بالنظر الى كونه علماً فان قسمة العلم الى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصي الخ] اشارة الى تعميم المتن أي لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أي لاشك في الاختلاف بالوع جوازاً وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والصدق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجاب الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيض (قوله وذلك يكفيه الخ) لانه مانع

[قوله فالتميز النوع الخ] وما ذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث انه عام ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضي] يحصل هذا القول هو الايجاب الكلبي وحصل القول الثاني هو السلب الكلبي وحصل الثالث هو السلب الجزئي

(قوله لان العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العاملين المتعاقبين بمعلومين مختلفان لا تماثلان الاعداد والد الامام الرازي

[قوله وأما الاختلاف النوعي جوازاً] ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافياً في المقصود الذي هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكانه ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقوله الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا ريبه فيه اشارة الى تلك الجماعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما أشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضروري) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في

(قوله لا ما ذكره الآمدى) من الانحاء في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي أقول الباعث على ذلك امتناع الحل على التماثل لما مر من أن كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفين عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الآمدى ليس نصا على حمله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأى معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار اليه] حيث زاد في الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدي إلخ] اذ لافرق بين ضرورى وضرورى

[قوله خلو العاقل الناظر] قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالنظر لانه اللازم فانه يلزم بما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطا وان لا يكون شرطا وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان أسد لثلا يرد البحث بأن الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر] أشار بقوله الناظر في العلوم الى أن المدعى انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والنفاها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان أوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أوليا فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لعلمهم يدعون ان تعلقي الارادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعلقها

المعلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم الماعقل (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك الماعقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من المعلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفت آتفا وأيضاً حصول المعلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلاً المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفيه بحث الخ] لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم [قوله وحينئذ يستحيل الخ] فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً كما لا يخفى [قوله ما قد عرفت] من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل [قوله وأما أنه مستحيل الخ] فيه بحث لانه أثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لا يلزم من

بحاق التصديق كما ان تعلقها بحقائق العلم بالاضافة يلزم تعلقها بحقائق العلم بالاضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل

(قوله وفيه بحث لجوازه أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبني الكلام أن جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل لتمامه فيأزم جواز الحيلولة المستحيل في البعض قلت مبني البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما تحققت من جواب المذهب الاول

(قوله وحينئذ يستحيل حصول شيء الخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظري ضرورياً فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي اللهم الا أن يجعل المدعي الانقلاب في الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالاتهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدءاً للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لان أمر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظرياً فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالفعل وان جاز فليتأمل

(قوله وأما أنه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة اليه فالاستحالة

وعليه أمام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل) أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه (فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً لما صر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً بخلاف اتفاقاً) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به) أي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما صر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له (فبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمد في الجواز) أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان ممثلاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازاً في نفس الامر لا جوازاً عقدياً ولذا استدلل عليه بقوله لما صر [قوله يعني أنهم الخ] أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً الى كونها مكلفاً بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالقيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية [قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً

ظاهرة والا فدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذ لجواز الحلو بالكلية عن النظري والنظر أيضاً [قوله لما صر في المذهب الاول] المراد بالجواز هو الامكان في نفس الأمر لا الامكان الذهني ولهذا احتج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في احكامها وادعاء التام في سوي الضروري الذي هو شرط لكمال العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لا تكليف للمعارف فلا نسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتي يلزم قبح التكليف وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر الى جوابه فليُنظر فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وأن سلم
 فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصحح على بعضها ما يصحح على غيره
 المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري (وهل يستند
 العلم الضروري الى النظري) أولا فيه خلاف (منعه بعض) من الاشاعرة (لاقتضائه)
 أي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى النظري (على النظري) فلا
 يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع
 الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني على وجودهما والعلم به) أي بوجودهما (ليس ضروريا)
 لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (ولذلك
 يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتهما فان بعضهم أنكروا كون هذه
 الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
 بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن)

[قوله لاخلاف الخ] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري
 ولا خلاف في وقوعهما واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والاختلاف فيهما
 لفظي وليت شمرى ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها
 [قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ينتج لا المفهوم الضروري يدل
 عليه سياق الاستدلال والجواب
 [قوله مبني على وجودهما] لان الاجتماع لا يحصل الا بعد وجود المثبتين واذ ليس في الذهن لعدم
 الوجود الذهني فهو في الخارج
 (قوله مغايرة للذوات) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالتمتداده في عين الجوهر المنتظمة
 أو أمورا اعتبارية كالاغراض النسبية

(قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقب النظر ضروري
 وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره
 (قوله مبني على وجودهما) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به
 ليس ضروريا

(قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف
 الثالث أن الضرورة كافية لتأني وجود الغرض وأنه لا يقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومناقض لقوله) فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أي بانكار العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً كما يرشد إليه دليله وقد صرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض (قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقا (قوله مانع مقتضي عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما معلوماً بوجه ما فتعلق به العلم التصديقي والتصور (قوله فإن حكمه بعدم الخ) كما ساق إليه دليله والآن

[قوله يستلزم العلم به] أي تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصوراً فافهم فانه قد زل فيه أقسام بعض الناظرين

[قوله اذ لا توقف للتصديق] أي لسلك تصديق على وجود الأطراف بل اذا كان تصديقا إيجابيا خارجيا وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبى أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الأطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على أن العلم الخ) فإن قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع بالمستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء المازوم على أن الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لأنه مما يمتنع وجوده في الخارج والا لزم وجود موضوعه فيه

(قوله فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكماً بعدمها والا كان المنع مدعياً فالأظهر في العبارة أن يقال فإن منع معلوميته يستدعي تصوره ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بعدمه مطلقاً إلا أن بناء المنع هنا على ما أشار إليه الشارح بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكمول بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا ويمكن أن يقال في وجه المناقضة أن منع العلم بامتناع الاجتماع تجوز الاجتماع ففيه تجوز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجوز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لأن تجويزه شاهد على بطلانه فليستدبر

تصور الضدين (فتم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بمعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما بما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما فالت (انه قد يكنى فيه) أى في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً الى تصور نظري (فالْحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بمعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يحز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يحز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالْحاصل الخ] أى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلاً ومن الجواب انه ما لا يتوقف بمعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظياً راجعاً الى تفسير الضروري فما قيل الاظهر ان قول والحق بدل فالْحاصل ليس بظاهر

(قوله المراد بالعلم السابق الخ) أى في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية فلو أجري العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقاً وأما التصور

[قوله فالْحاصل ان هذا الخ] الاظهر في العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وان كان كلاماً صحيحاً في نفسه الا أن كونه حاصل ما ذكر أولاً ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري

التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعاً للنزاعين معاً فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسباً له بالذات (المقصد الخامس عشر) أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه (أى المستحيل) ليس بشئ والمعلوم شئ (فنهنا علم لا معلوم له وقد انفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له) قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقاً له (قال الآمدي له أن يصطاح على أن لا يسميه معلوماً) أى يصطاح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً واذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضروري فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرفه فالعلم السابق فيه على عموميه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعداد وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة في النظرى لسبق العلم بالاجزاء والممتلكات والمتبقيات عليها والقائل به ياتزم بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضروري فانه ياتزم استفاؤه بالسكينة

(قوله أو يكون كاسباً الخ) كلمة أو لجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أى المستحيل ليس بشئ الخ) ينج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولا شك في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه ثبت علم لا معلوم له

حق يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأني في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسته يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جداً فيلزم أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق وعما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذي يستغنى حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادئ لاطرافه النظرية فتأمل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك سوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصفة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل الي ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (أما على سبيل التشبيه بأن العقل)

(قوله سوء بالضم) مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة
(قوله عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وقد أكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له الا أن يقال المراد عطف على لا تظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وإنما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصفة
(قوله ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومنعقدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الاصيل ليرتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص علماً به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالأجواب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة في العقل انما يقتضى ان يكون له وجوداً أصلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ) في فعل من المقالة الاولى من الخامس من منطلق الشفاء وههنا موضع شك في ان المعدوم الذات الحول الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والحول لا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فتقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الا بنوع من المقابلة بالوجود والا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن الله تعالى كما لآحار البارد فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكنناً ينسب اليه المحال ويتصور نسبته اليها وأما في ذاته فلا متصور أولاً معقولا ولا ذات له وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقه وانسان ما يطير فانما يتصور أولاً تقاصيله التي محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تقاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل ما يقرؤه

(قوله عطف على أن لا تظن) لا ينبغي انه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم

بإيراد عامل النصب انه منصوب

مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل الذي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوماً مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل الذي بأن يعقل أنه

(عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم انما يتصور متقدماً للموجودات انتهى وخلصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتى حتى يستدعى وجوداً مخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام سلبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التي هي أجزاؤه وبما ذكرنا اندفع ما توهم من انه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التردد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ أصلاً مع انه يرد ان صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل التي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذي تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أخذه معدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلناه بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل الذي بأنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالثبوت ولا شك ان في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصويره بوجه عام بطريقتين

[قوله مثل هذا الامر الذي تعقلناه الخ] اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة للوجود اذا أضيف المثل اليه كان مرآتنا للملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل الذي الخ) أى المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقله باعتبار

عام بسبب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية أو العامة وعلى هذا فقول أبى هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم فى العدم أيضا ^{في المقصد} السادس عشر ^{في محل العلم الحادث} سواء كان متعلقا بالكماليات أو الجزئيات (غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (أن يخالفه الله تعالى فى أى جوهر أراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم ذى جزء من أجزائه قام به العلم كان عالما (ليكن السمع دل على أنه) أى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فلا شاعرة قضوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولا فى المتن فإن حاصله أن المعلوم شئ فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا أنه ليس المراد فى المعلوم مطلقا بل المراد فى المعلوم المتقرر الثابت (قوله ليكن السمع) أى ظاهرا فإن القلب حقيقة فى اللحم الصنوبري وأما أن يراد بالقلب النفس الناطقة لقلبها من حال الى حال أو لقلبها بين الحبة العالية والسافة أولا لأنه محل الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها مالم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاختفاء فى صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان أظهر

(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دلائل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها فى الذهن لا يلائم هذا التعقيب الذي ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

(قوله وعلى هذا فقول أبى هاشم) لا يخفى أن هذا يعم كل معقول بوجوده اللهم الا أن يقال قوله لا معلوم له بمعنى أنه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضا أن يقال معنى كلامه أن هناك علما وليس له معلوم موجود فإن كماله لا يلائم الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون الكساف فى قوله كالمستحيل مقعمة بل للتشبيك لان الحال فى الممكنات الحيلية أيضا كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر أنها مقعمة

التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل السكيات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها أي متصرفه فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) نأما وإياها بمعرفة ماهيتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للسكيات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) أي الناطقة (تحكم بالكل على الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن تكون عاقلة لها) لان الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فانه سنيين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور السكيات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فلاحظها النفس من هناك

(قوله والا لزم أن يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة مايلزمها

(قوله وقال الحكماء) ههنا خلافاً للاول ان محل ارتسام السكيات النفس الناطقة ومحلى ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للسكيات والجزئيات بواسطة الآلات الثاني ان المدرك للسكيات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للسكيات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات المعجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابق مقاصد المرصد الاول الذي في الاتجاهات السكياتة للاعراض الى أن ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فليتنظر تمة (قوله وقال الحكماء محل السكيات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقابله بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العلمية والعملية واليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن قلبها كيف يشاء

﴿ النوع الثالث ﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة هو الاول في تعريفها قيل انها أي الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقاتل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجع على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو للمسمى بالداعية رأيا الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإننا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه) مترنبا على ذلك الاعتقاد (وهو) أي الميل

[قوله الاول في تعريفها] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق (قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة كافي الحيوانات العجم أو تعقياً يتبع الفكر كما في الانسان [قوله ان نسبة القدرة النفع] حاصله ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجع أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق [قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ] يعني ان قوله فأننا نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله أننا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتباً عليه مغايراً له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواء فاندفع مانوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمراً سواهما [قوله وهو الميل الخ] فان قلت قد علمت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] للحيوانات العجم أفعال اختيارية فلما أن يقال بالفرق بين الأفعال الاختيارية والارادية وأما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها وأما أن يخص التفسير بآرادة الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم (قوله فأننا نجد من أنفسنا] يعني أننا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالميلية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً أخيراً منها فلا تكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

الذي نجمده (أمر مغاير للم) بالنفع أو دفع الضرر (ضرورة) لاشبهة فيها وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأننا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكتفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فإنه حاصل لمن ليس واصلاً إليه دون الواصل إذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تمريني الإرادة إنما هو على رأى المعتزلة (وأما الإرادة) عند الاشاعرة فضفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كونه مغاير للاعتقاد بخصوص وأما أنه ليس من جنس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع متباعاً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريد] فقد انفكت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه الميل فلما مر من أنه إذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره فإن اعتقاد النفع لغيره وإن كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لأحد طرفي الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشئ لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته إليه (قوله وصوله) أى وصول النفع إلى أحدهما أى المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق إلى الفعل غير مرید له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فضفة مخصصة الخ) أى مفارقة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المبالغة

[قوله فإن الإرادة بالاتفاق الخ] حاصله أن الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد مرجح فلا تكون الإرادة شيئاً منهما أما الصغرى فبالاتفاق وأما الكبرى فإسنين في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريد) أى لا يقال له المرید

[قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ] ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله إلى النفع وضمير خيره إلى المعتقد والغير على سبيل البديل وضمير أحدهما إليهما جميعاً ومن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل

(قوله والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل الخ) فإن قلت الميل المذكور أن كان إرادة فالنعريف غير جامع وإن لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة

يقولونه فنحن لا نشكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وسنبين) في المقصد الثالث من هذا النوع (أنها) أي الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل ﴿المقصد الثاني﴾ الارادة القديمة توجب المراد (أي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته) (اتفاقاً) من أهل الملة والحكام أيضاً وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة الفاتنين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (وأما) الارادة (الحادثة فلا توجبه اتفاقاً) يعني أن ارادة أحدنا اذا تعلقت بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة (وجوزوه النظام) والعلاف وجمعهم

(قوله وليست الخ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

(قوله ثم حصول الميل الخ) كلمة ثم للتراخي والتذييل في الرتبة

(قوله فلا يصح النج) فلا بد من القول بان ارادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في

الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية

(قوله اتفاقاً) لكون التخالف دليل العجز والامكان

(قوله والحكام) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتأخر بحيث تبعه الوجود

(قوله بأن معنى الأمر هو الارادة) أي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الأمر به

(قوله عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت تختار الثاني ونعم الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن

بطلان اللازم ممنوع فان فيه التثني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس

(قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر أن المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة

التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه مما يؤيده

فان القديمة لا يصح فيها ذلك

(قوله والحكام أيضاً) مبنى على أنهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل

(قوله وان كانت مقارنة له) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد

طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

ابن حارث وظائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايحابها) أى إيجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أى القصد الى الفعل (مانجده من أنفسنا حال الایجاد) أى حال ایجادنا للفعل (لا عزمًا عليه) لان الارادة اذا كانت عزمًا على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور إيجابه اياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطین النفس على أحد الامرین بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطین (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موافقه فلا يوجد الفعل بعده أيضاً وإذا لم يكن التوطین البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهو لا أثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا إيجابها اياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمراً مغايراً لها (المقصد الثالث) الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه) وذلك أن الارادة توجد بدونها فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً (خلافاً

(قوله مانجده من أنفسنا الخ) أى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة
[قوله بل أمراً مغايراً لها] يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدى كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم اللزوم
[قوله خلافاً الخ] فانهم يقولون بالقيبة بأحدهما فضلاً عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو ظنه واما ميسل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حتى لا يكون جماعهم الارادة عبارة عن إحديهما مخالفاً لما سبق ولكن في الاول بعد ظاهر فتدبر
(قوله وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعله من قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث التقدم من أن القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المختصة مقارنة للمراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق ويجعل شاملاً للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) فان قلت فربيع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان المصارب من السبع اذا عن) أي ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الحرب (يختار أحدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح أحدهما للنفع) يعقده (فيه) ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح (على عدمه فان المصارب بارادته مرجح اياه على تركه) بل (أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكيراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه قوله طريقان متساويان) وبانه لا يخفى ان اعتبار التساوي لجرد الاستظهار فان المصارب والجامع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف في إثبات المطلوب

(قوله ولا يتوقف الخ) في القاموس التوقف على التسمي التعب

[قوله ولا على ميل الخ] الصواب أو ميل ببعده عطفاً على لنفع لاعلى الترجيح فان الترجيح

مشترك بينهما

[قوله لا يكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على أنه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انتفاء العينية والمنشروطة مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطة في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لاعلى وجود الارادة بدونها له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطة كان أحدهما لازماً للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند التحقيق اذا كان اللازم محمولا عليهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مساححة وان لم يصح حقيقة فالمتعود بالمبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ أسلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه وللكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يحمل على ان الارادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة أي بعضهم الذين قالوا بان أحدهما معيناً شرطاً لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغبان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعو اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوي عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) على الآخر (الارجح) يختص بذلك الطرف فلا دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققت فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوي السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قبله الخ] يعني ان اللازم مما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين أي السلوكين وأنزى والأكلين ولا كلام فيه انما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجع على الترك لا اعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل [قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوي فيها متحقق بين الفعل والترك بخصوص وان لم يكن متحققاً بالنسبة الى الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعني ان المقصود اثبات ترجح أحد الطرفين بخصوصه المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا اثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر [قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا منع مقدمة لادخلها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود ان الفاعل المريد في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولاً فالاولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده

(قوله نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ) يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قدم مراراً ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختبر شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشهور بالمرجح الشهور بذلك الشهور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلا أجل ذلك لا يعرف المحارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدمين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارادة مغايرة للشهوة (التي هي توفيق النفس الى الامور المستلذة) (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذ لولاه الخ] الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لا مستدل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها [قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان المرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا اعراض من الدهشة والجوع والعطش ولا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة فانهم يستلثون عن المرجح حال الشروع في الحرب والاكل والشرب ما بينوا [قوله وقيل الخ] لا يخفى ان هذا لو تم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به واليكلام فيه الآن يقال ان ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك

[قوله لان القوة في اليمين أكثر] ابعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى اليمين اقوة ما يجاوره بجوارحه

[قوله مغايرة للشهوة] أي في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح [قوله توفيق النفس الخ] أي اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر لمغايرة فان الاشتياق لا يقارن وجودياً لاشتياق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعاقب بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لا يبنى كون الشهوة اخص من الارادة لجواز أن يكون ارادة لا تتعاقب بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

[قوله فيختار ما هو الاقرب الى اليمين] فان قلت يجوز أن يتساوى في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليمين والآخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما في الفوق والآخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان أحدهما في القدم والآخر في الخلف يختار ما في القدم ووجهه أظهر

(قوله توفيق النفس) يقال تأقت النفس الى شيء توقاً وتوقاناً أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما اشتهي فقال اشتهي ان اشتهي أى أريد ان اشتهي (وفيه) أى في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (عما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعنى أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال أو في ميله اليه نفعاً له ثم يعيل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على انها ليست من المستلزمات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات [قوله فانها لا تتعلق إلخ] اعادة للدعوى بمباراة أخرى بتنبية بدايتها (قوله فقل اشتهي ان اشتهي) فان مطلوبه مجرد الاشتهاه لا اشتهاه نبي معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فلو كان الاشتهاه بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاه عند عدم الاشتهاه لان المشتهى لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاه وليس مجازاً عند التخيّل لكون اشتهاه المريض أمراً يمكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذ لا رابع

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لانها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل ما مر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضى كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفي المقدور واذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً وصح ما قيل في الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولاً فلانه اذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شأنها الترجيح بغير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً بل محذولاً لانه

(قوله وأما اذا فسرت بما اختاره) وأيضاً اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا يفيده وكذلك لا يقتضى كون متعلقها مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وحيث لا يتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحياة والموت فمتنوع (قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج حصولها فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة أخرى أو لا أوجهه الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مردياً لها بارادة أخرى * الوجه (الثاني أن الانسان قد يريد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشر به ولا يشتميه بل يتنفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد اذ علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شئ

يلزم التعريف بالاخص نعم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلانه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مردياً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلأنه يلزم كون التمني نوعاً من الارادة

(قوله والا احتاج إلخ] فلا يمكن تعلق الشئ بنفسه فلا بد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ماهو المقروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لا يكون الا مقدوراً وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتمل الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبما حررنا لك اندفع ما قبل يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الارادات [قوله يستحيل إلخ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[قوله دواء كرهه] أي يشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى

من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع أو ما يبعه هذا ولا يخفى عليك أن ما سيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت هنا

(قوله وقال الجبائي يستحيل إلخ] واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بأن التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلاف الله تعالى كذا في أبحاث الافكار

واحد فينبهما صوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه (المقصد الخامس أنها) أي الارادة (غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضى) وقد توهم جماعة أن التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه ارادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمنى غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى أشبه منه بالارادة) فنأمل (المقصد السادس) قال الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق] فان ما هو متقدم على وجود المراد هو التقصد والعزم وهو غير الارادة وعندي لاجابة الى قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا تتعلق الارادة بالماضى بخلاف التمنى

(قوله أشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة (قوله ارادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باحد طرفي المقدور بالاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان أريد بالشيء المقدور فالعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضد كالمسكون بالاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لا يخطر الضد بالبال أصلاً وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور عنده أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات انما التغاير بالاعتبار فن حيث التعلق بالشيء يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين واما متماثلان أو متضادتان فيمتنع اجتماعهما أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لها ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قرره اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هانم فيه فقال تارة انه قول القائل ليست ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف (قوله أشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمنى

بعضها اذ لو كانت (ارادة الشيء (غيرها) أي غير تلك الكراهة (فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها) لا تمتنع اجتماع المتباينين والمتضادين (واما يخالف لها) أي أمر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ يخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيازم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استعماله بمنوعة

(قوله اذ لو كانت) أي الارادة غيرها أي تلك الكراهة رأي الشارح المسموق بالكلام بعينه الارادة الكراهة يجعل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فتجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك أعين

(قوله ولكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى أقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضد بالمستتر في يجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتاج الى تلك المقدمات ويكون الحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام منتظا حتى الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجيء

(قوله متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها ذاتهما بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا

(قوله أي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ يخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أي أمر لا يماثلها) أشار بالفسر مع ظهور المراد الى وجه تذكير الخالف مع رجوع ضميره الى الارادة (قوله فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مريدا للشيء وكراهاً لضده في حالة واحدة

(قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ يخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضدها الضد كما ان ضد كراهة التعمد كراهة القيام الذي هو ضده لان استعماله كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين

بمخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وأنه) أى اجتماع كراهة
الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع
ضده لجواز تلازمهما) أى تلازم الشيء وتخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك
ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شئ من المتخالفين مع ضد
صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضد المتخالفين) وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع
الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد العلم والقدرة) المتخالفين
ولا يجامعه شئ منهما (ثم ما ذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعينم فعدنا
ما يفيده وهو ان شرط كراهة الضد المشوربه اتفاقاً) وضرورة (وقد لا يشعر به) أى بالضد
حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شئ بالبال وتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتفكك)
حينئذ (الارادة) المتعاقبة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة
فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

(قوله كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغير الاعتبارى
بما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شئ فى حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

(قوله بمخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لسنن غرض الشارح
هما تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه إبقاء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء
كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه
(قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغير المصطلح
لان صفة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة
ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حمل التغير على المصطلح اذ لا يازم من عدم التغير الاصطلاحى
العينية حينئذ لجواز التلازم

(قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضد للقدرة عند بعض الاشاعرة وأما عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

(قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد فى شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به
أيضاً فقبل عليه انه لغو فى البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك
المجهول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغير

(قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه
ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتعاقب آخر للضد بالشعور بالضد شرط هذا التعاقب فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التباين بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما يتناه (فهل الارادة مستلزمة للكراهة الضد) لا مطلقاً قد تبين انفا كما عين الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالضد (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) أي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز أن يكون مهاداً فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة الكثير من الامور المشعور بها (قوله لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصاح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتى لو أوجب بما أجاب به الشارح من ان متعلق الارادة لابد أن يكون مقارناً لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند انتهى أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تباينها بالذات وفيه تأمل

(قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثلي قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور و ارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المصنف

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومهاداً لكونه ضد المكروه ولا تحبص الا بجوزيه عند تباين الجهتين أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقاتم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعة

(قوله لجواز ان يريد الضدين) وأيضاً يجوز ان لا تتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يرجع أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين
 لاعلي السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه
 واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأي الاشاعرة فلا لان
 ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا في المقصد السابع قال القاضي ﴿ من الاشاعرة ﴾ (وأبو
 عبد الله البصري) من المعتزلة (لارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء
 كان ذلك المتعلق فعلاً أو قولاً (فالفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته الله تعالى
 (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديداً فان أراد) أي
 القاضي والبصري (انها) أي الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج
 (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكرناه) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول
 أمراً أو تهديداً وصف (اعتباري) لا تحقق له في الخارج (كيف والقول لا وجود لجلته)
 معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان أراد أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك بما
 لا ينزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه
 منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فحينئذ يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما
 بوجه فبطل الحكم بالاستزام
 (قوله كما هو رأي الاشاعرة) فان المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظاهر
 ضعف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقارناً الارادية حتى ما يكون
 متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهي مخالف لآفة والعرف والتحقق
 (قوله أربعة عشر) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادي

المشهور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضي
 والفرزالي بالاستزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بمجة وانما يصح في معرض الجواب
 عما لهم من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروهاً لسكان مراداً
 فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل
 (قوله ومنع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها
 لانقلب الارادة قدرة لثبوت أخص صفة القدرة كذا في ابطال الافكار
 (قوله أربعة عشر بل ثلاثة عشر) الاول بالنظر الى ما وقع في السرخ والثاني بالنظر الى ما سبقه

(المقصد الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط المنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى

عشر من فروع المعترلة كما سيجيء

(قوله كالعلم) أى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كماله ضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة [قوله كالطبيعة الخ] مثال لما يؤثر لا على وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة

(قوله للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لانطاق في المركبات

(قوله مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من معاني المبدأ اذ لو لم يكن مراداً بازم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد يقال الخ) أى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس من ان الصواب ان المقصد الذي جعله حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعترلة (قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

(قوله كالطبيعة للبسائط المنصرية) سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة ايها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لثانيه في قوله فالنفوس الملكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يقيد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات

استخدامها اياها انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلية في المبدأ وخارجية بالقرىب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياها أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدءاً لأفاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النبائية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي يفيد أن المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا مابهم وما يشبهه فلا يرد أن الالفاظ في التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعاني الحقيقية ما لم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لا مابهم

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر أو نفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على ما يتناول الخ) بأن يراد بقولها الصفة ما يقوم بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوماً به أو لا

(قوله كتناول القوة اياها) فانها مبدء التغير وآخر سواء كانت جوهرية أو عرضية
(قوله وان كان الخ) لان النفس لا تنطق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لا تكون على نسق واحد
(قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك وهذا بناء على أن ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيره مبدءاً الصورة النوعية

(قوله كالقاسر الخ) يعني ان حركة الحيز المرعي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زماناً الى أن يبطلها مصاكات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلاً ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعية وان جعل تلك القوة فلا مخالفة
[قوله اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر] بأن يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريباً والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالمكس) فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريباً لأفعال مختلفة ذوات التفسير الأول اذ لا شعور لها بأفعالها (وأما) القوة (الحيوانية) فقدرة على التفسيرين (لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريباً لأفعال مختلفة) (والقوي العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للقريون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (أورد عليهما) أي على التفسيرين (القدرة الحاذقة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما راج) فهذا انما يتم لو صف المصنف على أن قيد القرب للاحتراز عن البيان فاعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ القرب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذي الكيفيات آلات وقيد القرب لاجراج ما هو مبدأ القدرة

(قوله لكن ما في النسخ) يحتمل أن يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تهديد العذر من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من انه حار أو يقال انه مبني على اختلاف القولين في الأفيون

(قوله ويرد عليهما النسخ) أجاب عنه في شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص] هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الأبهري وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة فالقسم الأول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والأولي تركه ثم لا يتعين كون اللسعة المشهورة سهواً لاحتمال ان يكون مبني على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواء

[قوله وليست أفعالها مختلفة] اذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل تارة وأخرى لا آخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كالليس والاحراق من النار مثلاً

(فإنها لا تؤثر) في فعل أصلاً فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبها والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (أنه لو كان فعل العبد بقدرة) وتأثيرها فيه (وأنه) أى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله تعالى) أى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعاً صادرة

الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن أثبت القدرة الحادثة من شأنها التأثير دونه خرقاً للقياس كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لا شترأ كما في مطلق القدرة إنما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح اذ لا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته إنما الكلام في التأثير [قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ بدون لفظة أى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) اضرب عن قوله واقع بقدرة لان الوقوع بقدرة تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب امكان التامع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ (قوله بل جميعها صادرة) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب في انه وفائدة الاضرب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على رأينا] أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآدمي حيث قل القدرة صفة وجودية من شأنها تأتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور بمن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه فأتى نعم الا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لانه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئاً) من الافعال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) مما يلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) مما ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضاً اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما ممحالا (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا يقال نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة للمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الخ) قيل لاجابة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع عاتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه وليس بشئ لان اللازم ما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر حينئذ تكون العلة المستقلة بمجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما في الحشبة المحمولة لائنتين مع كون كل واحدة منهما كافياً حملها وهو مذهب الاستاذ أبي اسحق في أفعال العبد فلا بد من اعتبار التنازع المشار اليه بقوله فلو أراد الخ (قوله وأراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما أراد الله متممة على ما هو لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤون الا أن يشاء الله

[قوله لزم اما وقوعهما الخ] أي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة (قوله ولا شك أن المانع الخ) وما قيل يجوز أن يكون المانع تعاق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتصاد بين الارادتين ولا بين التمانين الا باعتبار استلزامهما لوقوع التعاق والمانع هو الوقوع [قوله أو كون أحدهما عاجزاً الخ] لزم وقوع مراد أحدهما فلزم كون أحدهما عاجزاً (قوله لا يقال نختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق

[قوله وأراد العبد ضده] قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز فعلا لقوله تعالى * وما تشاؤون الا أن يشاء الله والحوابان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤون شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما اذا كان معناها وما تشاؤون الا أن يشاء الله تعالى مشيئكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشية زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشية زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا أن يجعل مشية العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك تخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم عجزها الخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاء بانهم من الشق الثالث

(قوله ولا شك أن المانع الخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

في دليل التماثل على الوحدةانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والنقص لا يكون المساوي ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بمعينه نفي جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد العبد ضده الى آخره (وانه) أي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبدية (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبتها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تماثل قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذا لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فانا ثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدية ونسبها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها

(عبد الحكيم)

[قوله لانا نقول عموم الخ] فيه بحث اما أولاً فلأنه وقع للتبوير الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع وأما ثانياً فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاعداً على تعلق القدرة لانفس العموم حتى يقران العموم لا أثر له به في هذا المعنى [قوله وتسمى تلك الصفة قدرة] باعتبار نسبتها الى الطرفين واختياراً باعتبار تماثلها بأحدهما على وفق الارادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا ^(المقصد الثاني) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري (من المعتزلة) مطلقاً قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل النماذج

[قوله ويرد عليه الخ] هذا اليراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل معنى التفصيل القول بالقدرة الكلية ومعنى ان كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدي في أبحاث الافكار حيث قل مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالفين وكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض لتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لا العموم فعنى قوله غير أبي الحسين انه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض لتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً فما قيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق في نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قل مذهب أصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشيء وقيل في دفع اليراد أن مراده التجوز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة ونجوزهم على وتيرة واحدة لان منهم منبنى على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضى ذلك

(قوله جوزه أبو الحسين مطلقاً) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق هنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قل مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكاسب وامتناع ذلك بين خالفين أو مكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا لجواز عنده

(قوله ويرد عليه ان أبا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح اصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشعري كما مر نظير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدورين قدرتين كاسبتين أو كاسبة ومؤثرة لان معنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح بالمصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الالهة
وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من
الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تتعلق
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله
تعالى تأثيراً (ومنه المعتزلة) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على
امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع)
على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة
كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتامع
(و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا
متعلقا (للقدرية الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل
تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور أنان هما محل لفعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين لان
القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم نخاف أحد القدرتين للمانة الاخرى
[قوله ومنه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع
القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تعجز في الاطيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية
فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فاقبل ان المانعين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه
قلت أبو الحسين يقول ببقاية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من إيجاد
وتركه حتى لو تعاق ارادته بإيجاد ولم توجد ممانعة الاقدر لاثرت قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في
الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل
(قوله ومنه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بالله الله تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً ففيها ذكر في ابتكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوي
أبي الحسين تأمل
(قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى) فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخالق

بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل مفاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي ﴿المقصد الثالث﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والتترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات) فجعلها صفة عدمية قال (فن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعلية البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفى ﴿المقصد الرابع﴾ اختلف في طريق اثباتها) أي أثبت القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود أمراً ثابتاً لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة

[قوله محلاً لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله يتأتى] السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على الشيء دون الطيران وان

سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتعاقب بسلامة البدن عبارة

عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشئيين اثبات وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالتعاقبان باختيارهما يرد نقضاً ويمكن ان يجاب بأن السكائب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور ان كان محل الفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين ففي العبارة أدنى مسامحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق اثباتها (تأتي الفعل) أي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فإذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذر من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها يتأتى الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً

ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الرجوع ويمتنع الرجوع فلا يثبت المسكنة لجوابه النقص بأن هذه السلوك مصادمة للبدئية وكل ما هو مصادم للبدئية فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً والحل باننا لانعلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان الضروري بشرط خلقها لاني زمان خالقها والحال بشرط عند استواء الدواعي لا عند استوائها وبأن التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البعث بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي تيسره) من تيسر الامر أي تهيأ ضده تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختبارات العسيرة أيضاً وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة بتيسر الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل (قوله فلا يختص الخ) بل لا بد في اثباتها الممنوع من طريق آخر قاله داخله على المقصور عليه

ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة الارتعاش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب ان الله تعالى خلقه أو لم يخلق لا ينافي تماوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

[قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأتى الوجود والامتناع فنقض ببرودة الماء ونحوه وان أراد السهولة فنقض بالاختبارات العسيرة وان أراد الفعل ان شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم (قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح بشير الى دفعه فتأمل

فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك أن المنوع موصوف بما يصححه الا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما دام على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأني الفعل منهما فنأين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والمصحح النصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجما) المقصد الخامس (قال الشيخ) وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله فنأين لك وجود المصحح الخ) فنأين انا نجد بالبديهة الفرق بين المنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الامر أولى (قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من انه يمكن أن يقال النوم آفة (قوله أي أنها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها (قوله اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والثاني باطل أما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة

[قوله فنأين لك وجود المصحح الخ] قبل الفرق العاجز رأساً وبين بين المنوع من الفعل من أظهر اوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فانتكاره مما يقضى منه العجب (قوله باضدادها من النوم والعجز) فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك الآلات كاسبق صريحاً في المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قات الاختلال بحسب محمية القدرة المنفى ههنا فان الاختلال بحسب عمليتها بسوء المزاج ولا يفضي اليه والمقودان في نفس النوم [قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل] فيه بحث اما أولاً فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازماً للماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفى ههنا على قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية وقد صرفت ضعفه واما ثانياً فلا تنقاضه بالقدرة القديمة وأما ثالثاً فلانه لا يلزم

بل يمتنع وجوده فيه (والا) أى وان لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه (فمى) أى فالحالة التى فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل)

بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم إمكان اجتماع التقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلى صروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا في وقت يتدفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الأزل أى في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنة للقدرة القديمة لا تمتنع قدمه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل انه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثانی الحال فان وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الابراد بانه يلزم أن يكون الامكان لا نهياً لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق وبقولنا أى يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة

فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الى ما قلنا من انه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقيتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتاً وحدثت تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزامياً لابرهاننا ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلنجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى إمكان الفعل في الحال الاهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكناً مآلاً أم لا

[قوله فمى أى فالحالة الخ] يمكن ان يرجع ضمير هي الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبله وقوعه ممكناً لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع انها المذكورة صريحاً فيها سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفاً محالاً الا انه لا معنى لجعله دليلاً على امتناع الفعل قبل نفسه سبباً عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لا يخفى

هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع التقيضين أعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذا الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل ممالا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعى أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره [قوله واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله] أى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله (قوله فلا تكون القدرة عليه) أى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل التبع) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لاحال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح ويرد عليه أن التعرض للإيقاع حينئذ مستبعد اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق معنوي قال فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخير عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البدئية وتعلق بترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة انما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المتدورات مما لا تزال محققة في الازل مع امتناع وجود المتدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بأن الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريبه [قوله فان قيل التبع] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

الفعل في ذلك الحال حتي يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وابعادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فعال) أي فلا يبقا محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا يبقا ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع أمر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف للموقع بصفة الايقاع دون اللا

وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن في امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي امكان الوقوع ان العبارة لا تساعد فركبك جداً لا يثبتاه على مقدمة باطلة (قوله على معنى الخ) أي في الخارج لا على معنى انهما متحدان في المفهوم

(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل أنه يلزم أن تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد أن كون غير المتناهية محصوراً بين حاصرين انما يكون عتلاً اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله وهذا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو اعتباريات فالوجه ان يقرر انه مجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالة

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بموجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود الحجب فهذا البحث لا يضر المستدل (قوله لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم ينتج أيضاً باعتبار الوجود المحمول الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرباطي ولا يمكن أن يقال يجوز أن ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو أثره لان الايقاع مع الوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم الغيرية فهو بحيث يتمتع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فلا يبقا بجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع (قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذو ليس بمتنوع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم تنشأ من الفرض المحض بأن اللازم هنا

إيقاع يحتاج الى ترجيح قطعاً وهو المراد بالتأثير والابتاع (وفيه) أى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبيل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وأن لا يكون متقدماً عليه بل معه واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتي يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنة لعدمه فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلاً بل بالامتناع اليفرى وذلك لا ينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلوه ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالاً أيضاً فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه علي هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أى كون زمان حصول الفعل وهو البقي بيان الشارح حيث جعل اللازم أولاً كون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وان لا يكون متقدماً أو كون الفعل وحينئذ يكون اللازم أولاً اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدماً وغير متقدم (قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنة مقارنة للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال مكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان التقيضين

وقوع أمور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضاً نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ياته الى مرجع قديم فليتأمل

(قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبيل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقاً أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنة لعدمه

قيامه أي يتمتع كونه قائماً قاعداً مما فيكون الاجتماع عاليا لا القعود في نفسه (ولا يتمتع قعوده) في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنصارى ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فذهب من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لا تمتنع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاءه الى زمان وجود مقدورها (فإنها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه (وجوه) * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه) اليجاد واليجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون اليجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (اليجاد) أي إيجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك اليجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان اليجاد (مستنداً الى الموجد) ومتفرعاً على إجماده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وان كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا نلتزمه) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تعلق

به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتفق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع (أو نقض) دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فإن المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانياً بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) نقضه ثالثاً بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذلك الحال في القدرة قال الأمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلاً * الوجه (الثالث أنه) أي كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى أنه إن قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين وإن لم يقيد فهو ليس بمحال النزاع فلا بد في تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لسكانت القديمة كذلك لتمامها والثالث باطل لأنه يستلزم أحد الأمرين المخالفين فكذلك القديم ولا شك أنها ليست بعده فنكون قبله وهذا تجوز قوت الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نقض دليلهم أولاً الخ) أجيب عن النقضين الأولين بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم الثقاتين بأن تعلق القدرة بالفعل الحوادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه أنهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر. ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره في شيء فليس تأثيره عندهم إلا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازه لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه أنهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجوداً أولاً معدوماً بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أنهم لا يثبتون لالموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فإن قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قات

(يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور مما فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة أيضاً (أجيب) عن ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآدمي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم أعنى وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخراً عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والحجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في

(قوله ممتنعاً في القدرة الحادثة الخ) لا حاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبلتها واصل الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولنا اطلاق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعاً الخ (قوله لكان ممتنعاً في القديمة) لمخالفته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الفاعل من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقديم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة تقدم على الفعل في أى وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرره في شرح المقاصد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال بتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها انه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها معاً وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية

انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزامياً

(قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير ممكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع الفعل أزلاً على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وأيضاً) ان امتنع
تعلق القدرة بالفعل في الازل لا امتناع كون الفعل أزلياً (فالتعلق) أى تعلقها بالفعل (قبـله
بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) أى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكناً فالصواب
في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها
عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه نعم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً
حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال
بمخالفته الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون
الكافر) في زمان كفره (مكلفاً بالايان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك ثبت الخ] فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما
من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة
[قوله ثم ان القديمة] دفع لما يرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور
[قوله فاندفع الاشكال بمخالفته] أى بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدث
القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أى تعلقها بالفعل قبله بزمان
متناه لا ينفج الحجب لانه مستدل فلا بد لاقباله وما قيل لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في
الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت أن ما ذكره في معية
القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية
قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى

(قوله الرابع الخ) قبله المناسب لاسل الاشارة أن يجاب بأن التكليف بالايان متضمن للتكليف
بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بأنهم ينفون الكلام حينئذ الى التكليف
بتحصيل القدرة ليلزم التكليف بأمر غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن أن
يجاب بأن وقوع التكليف ينفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والآلات والقوة العضائية
كما سيأتي لأعلى الاستطاعة التي مع الفعل

بلى نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعاً (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان إثبات الامور به اذ التكليف غير منبى عنه (قوله ولو جوز الخ) أى تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لا معنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لاعلى السؤال

(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قبل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان الثابتين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عموميه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة مقدمة لزم عدم القدرة لجواز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض التي ليست مقدورة له أصلاً فأجاب أولاً عن الثاني بنوع بطلان التالى ونائياً بنوع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدوراً حال كفره وحيث لا معنى لالزام كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أى بالاوامر فالجواب أن التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى الزواهي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى العبد فتأمل (قوله مما ليس مقدور له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خاق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدوراً لثلاث يحتاج الى جعل الوجه الرابع التزامياً ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر

(قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان الثابتين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عموميه قلنا صرف الجواب الاول الى منع بطلان النظرية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخاق الجواهر والاعراض فليتأمل

وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له أصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافه (وبالجملة فيكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقا للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالنسب بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فيبنى على قاعدة التعسفين والتعبيح العقليين وسيأتى بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجبائي لجوزة) أي الخلو عن جميع المقدرات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على مذهبهم) وهو لتعنتها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدراته) مع تحقق القدرة وعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة لواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق التراتف فلا يرد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وعلقها يقتضى جزءا من وقوع الخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الابرار مرادهم جواز الخلو مانعا معتدأ به وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني في كونه بعيدا عن العبارة ينفيه ما سيجي من انهم اتفقوا على انها لا تليق غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقق مقتضى وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الأفعال المولدة قد لا ترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الام

بعدم قابلية الحل

(قوله لكن تركه بالنسب) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خالق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكما ولو قيل بتقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة اكونه صادرا عن بنية نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه بشهر بكونه بحيث يكون من شأن جansه المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضى جزم الكفر لجواز الخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا أن يقال مرادهم

وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة
 * الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه
 (الى آلة كالقائمة بالحل) أي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج)
 في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر
 بتحريك اليد وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها * الفرع (الثالث)
 اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة (أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها
 أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلّقها به (فقبل القدرة) (تتعلق بالفعل عقيبها) أي
 هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا

(قوله وقد تبين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم
 [قوله مثل حركة الحجر] فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا أن
 الاول بلا آلة تتعلق القدرة التي في اليدين لا بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ
 لا تتعلق لانها لا توجد بدون التقدم واخذ الحجر والمولد ما يوجه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد
 [قوله لا تتعلق بما في غير محلها] لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر
 كون الانقسام فرعاً لتقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء
 استحالة وجودها مطلقاً

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في
 وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زماناً متدا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آناً بأن يعقبه
 الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو
 وصرح الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا بلائه السباق لان الفروع
 فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة يكون حركة اليد مكسوبة لذاتها
 بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر لتحريك القائم به تحكم والا فالافرق قلت مقدورية الخارج
 مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد تنوء بالدليل من قبل
 فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) أشار الى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود
 (قوله فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به ليكون متصلاً بمعنى
 الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا لتعلق لفساد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك للمقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما يملؤها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما يملؤها وليس يختص تعلّقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلّقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقّه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل) ويقال (في) الحالة (الثانية يفعل) (و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال، وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع) قال أبو الهذيل (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاستغفال بها تضيق للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها * المقصد السادس * الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه (حال كونه ممنوعاً عنه) (منه) (الشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده

(قوله حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الاولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة

بصفة الماضي فان الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبايع

(قوله المقدور) أي ذات المقدور لامن حيث انه مقدور فان المترشح عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجهاً للتعبير بصفة المضارع

في الحالة الاولى لا للتعبير بصفة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام

الجبائي هو ان تعاقب القدرة عنده عين الفعل والايجاد لا تقدم على وجود الفعل فالتعلق بالحالي ايجاد حال

عبر عنه بصفة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماضى واما ابنه وابن المعتز فقد جعلوا

التعلق غير التأثير والايجاد فصلا

(قوله بهذا القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما

الفعل (المعنزة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بـمكسسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) ويتنافى مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولداً لضده) أى ضد المقدور كالأعمادات العقلية المولدة للحركة العقلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدمياً) كإنتفاء شرط من شرائط المقدور مثل إنتفاء العلم بالفعل المحكم فانه يتنافى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفتها ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الا ما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أى في المقيد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في المقيد الا أن ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانية أعنى العجز أو ملزومه غير معناه الا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويحاً للمنع وإشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منها غير قادر

قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان الحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور أعنى الحركة باقية بلا اضطرار

[قوله لا فرق بينهما الا ما يعود الخ] أى لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في أحدهما وهي العجز دون الآخر فالخصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصله الفرق الذى ذكره المصنف ان زوال المقيد معناه دون الزمان وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معناه دون الآخر

القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أى عدم جريان العادة بمخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخالفها فيه حال كونه مطلقاً ماشياً (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في المقيد (الى طر و ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه (و) المقصد السابع قال الشيخ (و) أكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) أى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجد عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجد عند صدور الآخر (وقات المعترلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته)

(قوله لو جوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البديل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعاقب بالآخر وأما التعاقب بأحدهما عقيب التعاقب بالآخر فلا يقال له على سبيل البديل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما نجد الخ) فيه انه ان أراد المغايرة بينهما بالذات فمذوعة وان أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائع والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعاقب القدرة الواحدة بهما

(قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما في محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعاقب القدرة بالثانين أيضاً وذلك ظاهر

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البدلية أن كلا من الضدين منفرداً عن الآخر يجوز تعاقب القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعاقبها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على فهمها وأما تجوز كثير من أصحابنا للتعاقب على البدلية مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قوله وقات المعترلة) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعاقبة بالضدين معاً أن تكون القدرة المتعلقة بالعلم متعاقبة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم فان أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعلم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متروك) تردداً فاحشاً (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) (و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يمنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) مما (دون) القدرة (المضوية) فانها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا وأجمعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمتائلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاقوات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي بتلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد

[قوله كالاقتادات ذات النظرية المقدورة]

[قوله وكذا الارادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار]

[قوله من جنس واحد) أي من نوع واحد لان المتائلات من نوعين كالحركات المتائلة والسكون المتائلة]

لاشده قاناً بعد النزول عن لزوم كون الشك سهواً انكم اتفقتم على أن العلم وجميع الاعراض لا يتنفي الا بطريان ضد عاينها بل المعنى المتعارف فيازمكم ان لا يتنفي العلم بعارضان السهو ولا معتزلة عن هذا الالتزام باختلافات مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) أي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار اليه الشارح في ثلث مباحث الحرارة فان قلت المتائلات لا تكون الا من جنس واحد اذ المتائل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قات فائدته هي الإشارة الى أن تتماثل المتائلات التي يجوز المعتزلة تتعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثلث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تتعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضاً مع وجود المتائل بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التحكك من الطرفين) أى طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لا يتقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أى على كون المكاف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالية واذا ثبت تعلقها بالمضادات فتعلقها بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما نذعيه ونقزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن النقب من جهة الى أخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الامدي ولئن سلمنا أن القادر على الشئ لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها

[قوله وتركه) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الا ترى بل تركه سواء فسر للترك بكلف النفس أو بعدم الفعل قصداً

[قوله وهى القوة الخ] اعلم انه ثبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذى يراد حركة وابط فاذا اتقى العصب والرباط تشيا شطايا دقا وقوى الفرج الواقعة بينهما لحا آخر ويخلل الغشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاخر والغشاء غصلة فمما يبرز من العصب والرباط ينقل فيصير جسماً واحداً فى المحس متوسلاً بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمى الوتر وقائدها ان يجذب عند عقاص الغصلة فينة قبض العضد المراد تحريك وليرخي عند انبساط عائدة الى وصفها الاول أو زائدة منه على مقدارها فى طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهى القوة العضلية) قال فى بحث الحروف المسوطة من شرح الماخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفعال خاق لين به للاعضاء المحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان الغصلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللدهم الحائلي فى خيلها والغشاء لها وهى اذا تصاب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشجع فتجذب العضو واذا انبسط استرخى الوتر فتبعد العضو

ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل (و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أى القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والا اجتماعا في الوجود (بل هي) أى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يمين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الاتري أن القصد المتعاقبها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (أراد بالقوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعاقب بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (بجرد القوة) المضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[قوله ولعل الشيخ الاشعري الخ] فيه ان الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان أصل القدرة عنده مع الفعل راجعا الى الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لو تم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فا ذكره الامام حكاية من غير تراص الخصمين
[قوله وتوجيهه الخ] والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادى الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام أراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان أراد القوة التي انضم اليها مرجع حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين وقال في المانخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل أوبعده والتحقيق ان أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحالة تأخر الفعل عنها اللهم الا أن يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقيق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعاقب بالضدين وبدونها تتعاقب بهما

أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لأن مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالماهية أو الهوية (المقصد الثامن) العجز عرض (موجود مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعة وجهور المعتزلة (خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب الى أنه) أي العجز (عدم القدرة) ونبي كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض (و) خلافاً (للأصم) فإنه نبي كون العجز عرضاً موجوداً (من حيث) أنه (نبي الاعراض) مطلقاً (لنا) في اثبات كونه وجودياً (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فإن كل عاقل يحد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولأبي هاشم أن يجعلها) أي التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فإن المنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على

[قوله وما هي إلا أن في الزمن الخ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر فلا يخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجران العادة بخلق الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر فتدبر فإنه مما زل فيه بعض

[قوله وما يقال الخ] أي في الاستدلال على وجود العجز (قوله ضعيف لانا نقول الخ) لو قرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ترجيح بلا مرجح فلما ان يكون كل منهما عدمياً وهو باطل اذ لا تقابل بين العدييات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجودياً اندفع الضعف وصار قوياً لأن السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) لا يقال تلك التفرقة يحتمل أن تعود الى العادة بخاق القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون المنوع قادراً بدعوي الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعةً ان قلت خيراً فلا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية أعني العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نهناك عليه نعم لو استدلووا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد أشرنا اليه أيضاً (قوله وما يقال) أي في الدليل على كون العجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالمعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له وجعل المعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والمعجز عدميا وان أريد بالمعجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالمعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكوا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه (المعجز انما يتعلق بالوجود) دون المعدم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لاهن القيام) المعدم (فان يتعلق بالمعدم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن المعجز لا يسبق للمعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أى المعجز (انما يتعلق بالمعدم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أى تعلق المعجز (بالضدين فرع ذلك) أى يجوز على هذا القول تعلق المعجز الواحد بالضدين وان لم يجوز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان المعجز متعلق بالمعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الافعال المطلوبة منه على ما تقتضيه الطبيعة فى وجودية

(قوله فان التعلق الخ) أى تعلق الخارجى بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدم باطل انه لا بد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجي كما أشير اليه أي فيما نقل عن نقد المحصل حيث جعل المعجز بأحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على أن المراد من المعجز آفة تعرض للأعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا أيضاً لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل المعجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى معجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافى القدرة كيف ولو فاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا أن يلجأ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه

فيه وكذا يتقدم المعجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا
 تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي المعجز (ضد
 القدرة) في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والا لما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود)
 كما مر فيكون المعجز متعلقا به أيضاً ونظير ذلك الارادة والكراهة فلهما لما تضادتا كان
 متعلقهما واحداً اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع)
 من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال
 على القول الثاني ان لم يتعلق المعجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتعدي بمعارضة القرآن) أي
 يلزم أن لا يكون المتعدي بمعارضته عاجزاً عن الايمان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم
 الايمان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الايمان بمثل القرآن
 (و) خلاف (المقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدادها
 (لكن حسننا) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلاليين (بأن المعجز يقال باشتراك اللفظ
 لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش
 فالزمن عاجز عن القيام بالمعني الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعني الثاني والمتحدون
 عاجزون بالمعني الاول عن الايمان بمثل القرآن وكأن الشيخ بني قوله على هذين المعنيين
 كما أشير اليه (المقصد التاسع) المتدور هل هو تبع للعالم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف
 فن قال (منهم) هو (تبع للارادة فلائنه) أي كون المتدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المتدور الخ] أي المتدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق
 الارادة لان كل مقدور كذلك حتى ينافي قوله ماسيجيء في بعض المعتزلة في ان فعل النائم مقدوره ولا
 علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة
 يقتضي وجوده بخلاف تعلق المعجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي
 الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا] فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان
 بالضدين قلت كلامه هنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود

(قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل ولناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن
 القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بآرائه المتعلقة بتفاصيلها * للمقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها فجاز أن يكون فعله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحسكة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقليل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعني ان في المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لانها مقتضاها (قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لا تؤثر الاعلى وفق الارادة ألا ترى ان من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن القلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة

(قوله هو تبع) يعني وانها ان جامع الارادة في المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود للمقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه (قوله يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان صاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزائه الفعل كما ان له علماً بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لو لاحظها تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام

(قوله على امتناع صدور الافعال الخ) فان اتقان الافعال السكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز أن يكون اتفاقاً

(قوله وان كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم والارادة في جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وما قيل من أنهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم لان القادر

[قوله قليل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها] فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محقق المتكلمين كما سيحكي في الالبيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعبر القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتيهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزاظة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

ما يكون فعله من قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على أن كل قادر لا بد أن يكون عالماً مسبداً لان كل مبتدئ به القدرة يجب أن يكون معلوماً ومراداً ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

(قوله غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واقائها اتفاق مكتسبة والاولى مقدورة لان السكسب تعاق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور (قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتيهما) أي التشكيك في الفرق بنجوز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة في للتعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضي) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزاظة يعني أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بنبوته في اليقظان الجزم بنبوته في النائم

لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمسمى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم أيضاً مقدوراً كادراك اليقظان والاطهر في دفع المناقاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتيهما في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعاق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتيهما فان التسوية

يكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول إذا كان النوم مضاداً للعلم وباقى الادراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار الى جوابه بقوله ﴿وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين﴾ أي جمهورهم (أما عند المعتزلة فلقد فقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانثاء الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاهام الباطلة (وأما عند الاصحاب اذا لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) أي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا

(قوله فخيال باطل) أي نجعله احساساً بشيء وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أو العادية وهذا لا ينافي كونه حكاية عن أمر ثابت في نفس الأمر موجباً لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان وإسبال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة (قوله ولان النوم ضد الادراك) أي قالوا يكون الرؤيا من النبوة (قوله ولان النوم ضد الادراك) أي قالوا يكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا

متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك في النسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليتهم (قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ) فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحيح ان النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة أشهر فكيف تكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقاً عند المعتزلة هو كون ما يخيئه النائم ادراكاً بالبصر رؤية وما يخيئه ادراكاً بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضاداً للعلم قائماً هو بالنسبة الى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليمهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

[قوله ولان النوم ضد الادراك الخ] فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مصادرة النوم للادراكات التي تتحقق في النائم فالجواب عنه بأنه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (انه) أي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكه (فلو جاز التشكيك فيه) أي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والتدح في الامور المعلومه حقيقتها بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضدًا) للادراك (لكنه زعم أن الادراك يقوم بجزء) من أجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فرما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة

(عبد الحكيم)

(قوله المنام) فتذكر الضمير بتأويل الرؤيا بالنام
[قوله ادراك حق] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والشرايط التي ذكرتم انما هي الاحساس الذي في البقطة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها في الرؤيا لافي الخارج
(قوله وقال الحكماء الخ) في الطبى شرح المشكاة قال المازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خالق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أمورياتها في ثانی الحال كالقيم علما على المعر انتهى والمراد بالاعتقادات ما من المتخيلة والمتحققة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالا باطلا أو أراد لاحقا

[قوله بجمع المحسوسات الخ] فهو كخصوص الغيب فيه خمسة أثمار
[قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ] اذ ليس هذا علة للحكم السابق ولا تفسيره الآن يحمل على التعقيب المذكور

[قوله وأدتها إلى الحس الخ] معنى التأدية حصول مثالها فيه
[قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشعلة الجواله

المتخيلة التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل أعنى رسم الصور في الحس المشترك إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضغط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لأن كلامها يبطل على ما فهم فأشكل عليه كلمة أو في قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفي قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ما قبلها

[قوله لم يتسع] من الومع بمعنى العاطفة لامن ضد الضيق على ما فهم فاعترض بان الصور الذهنية لا تمنع فيها وأجاب بما لا يجدى طائلاً وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا حرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يطبق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شأن النفس انها اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء [قوله عند ما يستعملانها] أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند الانعزل والنوهم الى تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتعوق بذلك الخ] لعدم الفاعل
[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما في النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة بدفع السكالك الذي حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسية في اليقظة
[قوله أو أحدهما] كما في المرض الذي يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد

(قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالنفس باطل

(قوله واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

(قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والظاهر أن يضم اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضغط حيثئذ فيرتفع المانع بالسكية

الصور من الخارج فيتسع لاتتقاس الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أى وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن الا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقلية والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) أي القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة (والانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المنصلة (والتركيب) بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أى يلبسه صوراً جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعاً (فهو مجرد آله) أى لما رآه [قوله مرتسم فيه] أى حاصلة لها اما بالفعل بالبيئة كما في العقول كما مر أو بالارتسام كما في النفوس الفلكية

[قوله في جميع المبادئ العالية] أى العقول على الوجه الكلي
[قوله والملائكة السماوية] أى النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشايخ وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعانة القوى المدركة والحركة وانما قال أدنى لان الفراغ التام يحصل بعد الموت

[قوله من الحاكاة] في القاموس حكيت فلاناً وحاكبته شابهته أي عما كانت شيء لنسئ وجعله شبيهاً به

(قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج حكم انهم عليها بذلك ويمتثل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة أو بمراتب علي حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزنة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنشأ في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل أيضاً بعض الصور المنادية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلنا يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلات الاربعه (أو بخار) فان المرض اذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تفسير مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أخذته من المبادئ العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال
[قوله خالياً] أي عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام] في الاساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة فبالعنى الاول مستعمل في المتن وبالعنى الثاني في الشرح

(قوله واما مما يوجبه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الاكثران وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والصفراوي يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهور وجه المناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يري في حمله الاشياء الحمر والصفراوى) يري (الزيران والاشعة والسوداوى) يري (الجلال والادخنة والبلغمي) يري (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الجنس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه مرض أو غلبة خلط (من قبيل أضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبیر له (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) أى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر النسخ حملها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احدهما) أى احدي المائتين (من غير تعين) وغير قادر على احدهما من غير تعين أى هو قادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة أيضاً موجبة لحكاكة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه
(قوله أضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم في نومه والاضغاث الخلط أى من اخلاط الاحلام ليس لها تاويل

(قوله هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم اذ لا خلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما [قوله وقيل هو قادر على حمل الخ] فيه أن الكلام في حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يتمكن من حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يظهر لي فائدة هذا التفسير

(قوله ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط) ان قات كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض ثلثا يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلغظ أو هنها ليس في محله قات فايكن بمعنى الواو والتخيير في التعبير ومثله كثير في المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثاره بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والباقي بقرينة المقابلة
(قوله أضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم وأضغاثها تخالطها جمع ضغث وأصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير لارثيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالاطلاق كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة
(قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أى جميع هذه الأقوال الثلاثة (منافض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (الحل) فيما نحن فيه هو (الحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى أن أن المقدور ههنا هو الحركة وحملها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متباعدة أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فإنه يستلزم اجتماع المائتين

(قوله فهو لا يقدر على حمل الجميع) أى على حمل المائة الأخرى مع انضمامها بالأولى فإن الكلام

فيه وإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا تناقض لذلك الأصل

(قوله يناقض ذلك) فإن قلت حمل المائة الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى المائة الأولى وهذا

القدر يكفي في إفراد ذلك الأصل قلت كلامهم في المائة الأخرى ولو منضمة إلى الأولى لافي بجموع

المائتين واعتبار انضمامها إليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد

(قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاء المائة فإن القادر

على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انقضاء تعلق القدرة

بكل من العشريتين مثلاً اللهم إلا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تأمل

(قوله فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً الخ) لا يخفى أن أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين

من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول إلا أن يبقى على مذهب وجوب تعلق القدرة

بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً بل إذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما

له اعتماد وحيلئذ لم يستقم قوله في الجواب وإن قلتم أنه الخ لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد

في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر أن ما ذكره ههنا يثبت الفرع

الثالث فإن للمائتين المتلاصقتين محال بجمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع فلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فثا يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متسكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحملة فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في حقلين مختلفين * الفرع (الثاني شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) أي على حمل المائة وحملها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما ألزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيل (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمري

(قوله أصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط [قوله فمنهم من قل الخ] فيه أنهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحد منهما في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لان حمل المجموع إنما يحمله الآخر فاذا اجتمعنا على جزء لا يتجزى فالأمر يقال ليس لشيء منها تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوي القدرتين أو يقال بتوزيع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما ألزم الخ] بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للإرادة فيجوز أن يريد إيقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في الحال فبطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة اذ لا دليل على اثبات أكثر منها والحركات الواقعة في الحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التي لا يتجزى ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

إثباته على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاطهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المتصلتين تأمل

[قوله فمنهم من قال الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع واجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما ما يستقل بحمله في الجملة كما سيحییء مثله في مباحث التوليد من الالطيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

والسكمي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل أحدهما * الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءاً الى جهة وجزءاً آخر الى جهة أخرى وجزءاً ثالثاً الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تحرك معاً الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بأزاء عشرة أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقدرة على التحريك مساوياً لعدد الاجزاء المجمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكن) أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد

[قوله مختلفة] قيد اتفقي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب تحرك كل منها الى جهة من الجهات

الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما يكون الى جهة واحدة (قوله قال الآمدى الخ) يعني أن كل واحد من الاجزاء واقعة بعريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في الصورتين وهو كضرب اليد مثلاً فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقية على تحريك الجبل باطل لانتفاءه على مقدمة باطلة

[قوله الى جهات مختلفة] قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورهما الى جهة واحدة لانها أثر واحد فبعبه على تجزئتهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكمتهم الباردة ودعائهم الجامدة فإنه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المنفردة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام نقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعداد الاجزاء لجواز أن يقال جري عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضاً جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بعداد الاجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك وأما الجبائي فإنه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الاتري نأجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام

(قوله ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال التفريق دون الاجتماع وفيه بحث لان الغرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة ليكن الكلام فيها اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر ففي حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تنمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الحالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدي من تنمة قدرة وصدور المصنف فان نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكرته من أنه ليس عدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحكمتهم الباردة] وفيه أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعاقب القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق

(قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو أكثر قلت يمكن أن تمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سعالاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة وبوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجري الفرق المذكور في جميع المواضع

أجزاء التقيد الى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع اقدار وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء التقيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة التقيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع التقيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي والاجتماع يمنع التحريك كالتقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كرون التقيد مانعاً عن الفعل (فزع أن الممدوم مقدور) حتى يتصور كرون القادر على فعل ممنوعاً منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكننا بينا بطلان كرون الممدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كرون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قادراً على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لان كرون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الاخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه ~~هو المقصد الحادي عشر~~ أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعاً رابعاً وان جعل فرعاً على

(قوله من جواز منع القادر) يعنى ان المنوع قادر

(قوله ومما نقلناه الخ) قد عرفت خال ما نقله وان جمعه فرعاً رابعاً أولى

(قوله كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع

(قوله ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها مانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة بملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً الا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية في الباب انهم بعد ما انتفعوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقيون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعاً خامساً واما جملة مقصداً حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة بمنة
ويسرة هل تقدر) وتقوي (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم
من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يحسد تفاؤلاً بينهما ويعلم ان
رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه درجة (وعليه) أى على المنع (البهيمية) أى الطائفة
التابعة لرأى أبى هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة
بمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة
الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها * المقصد الثانى عشر * بل الحادى عشر لما
عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات
المحسوسة) بالقوة الالامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
وهي بالحقبة من جنسها الا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من
جنس أحكام هذه الكيفيات الا أنه يكون أضف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه
الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات للمدوسة (دون القدرة)
فإنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أى بقدرة متعاقبة بكل ذلك الحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة
بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح
(قوله كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها
على اختلاف بين الاطباء والطبيين

(قوله وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع
تؤثر باللاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فإنه يؤثر باللاقاة بالباطن
(قوله دون القدرة الخ) إشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج
من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من
القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء
وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام

(قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون لتنوع واحد باعتبارات مختلفة توابع
متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم هدم المتنوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وأما
اذا جعل كونه أحدهما ملبوساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء فعمل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفع عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاوول التعريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو لقدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم أن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة

(قوله المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكانت القدرة مع وصف الشدة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) فان أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور واللونية كإس وان خص بالعرض فلا

التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

(قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في الغاية من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركاً بالوجدان

(قوله أن يصدر الخ) المراد من الباء السببية القربية التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

(قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان الخ) قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا تختص بمبدئيه بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعاً وليس مراده الاختصاص أيضاً بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مساعمة لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها السكون

(قوله فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها هنا فلا يقرب أن يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى

في الغير ولما لازم هو الامكان لان الفادر لما صبح منه أن يفعل وصبح منه أن لا يفعل كان امكان الفعل لازماً للقدره فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون الأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلاً وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سمو الامر الذي تفاق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً والمهندسون يعملون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

(حين جاي)

(قوله ولما لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المتعلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقرب وسيشير اليه المصنف
(قوله بناء على أن المعنى الذي اخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وان كانت القوة في الموضوعين بمعنىين

[قوله والمهندسون يعملون الخ] قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بغض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر ممكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكذا ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي امراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على عمله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتحويل المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما] أي ولان المهندسين يعملون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي على مربع ضلعيها وأرادوا ان مربعه يساوي مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة لوتر فيندرج في قوهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فتقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلاً اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة قلنا مربع

فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) أي في هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينعمل غما يلاقه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر

(قوله القوة تقال للقدرة الخ) فهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة (قوله يعني ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الأخر فان بيانها موكول في المقاصد الآخر وذكرها هنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قد مر في الامور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة والانفعال سيجي في الكيفيات الاستعدادية (قوله هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة اضلاع متساوية وهو المراد هنا كما هو الظاهر ومساواة مربع اوتر بمربع الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فربيع كل ضلع مائة مثلاً لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين أعني المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني أيضاً فليتل

[قوله مبدأ التغير في آخر الخ] قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعني التي تنبأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعي انهم أرادوا بالتأثير هنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً ثم قال بعد نقل قول الكاتب القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أعم الا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا أن يقال الآخرة معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً لخاصة التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر (قوله والتحقق ان المعالج الخ) قبل المعالجة هي الطلب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة علم أن المتغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام أربعة لان المصادر من القوة اما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مررت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لا بد من الحياة حين العلاج
(قوله وانما كان الخ) دفع لما يتراءى من انه مخالف لما تقرر من أن القيد في الاثبات للاخراج وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيماً للاثبات السابق اما اذا كان تفسيراً له من معنى الى معنى فهو التعميم [قوله في وصف جنسى] والالم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

الابالات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطاب العمل بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع وأما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها مما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الي الفاعل (قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب ما يقال المعقول كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الأمر وهنا وحاصل الجواب ان المذكور هنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المتغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحينية على كفاية المتغاير الاعتبارى نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل (قوله فالاول النفس الفلكية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة للشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعلم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقلياً كما في انحصار العناصر (قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المسبودة التي للافيون والمسبخة التي للفريون والحرارة والبرودة على ما مر)

أى على الشيء الذى تملق به هذا الامكان (مجازاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وانما لم يحمل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أى الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي فانه) أى الامكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكاناً ذاتياً (ويعكس من الطرفين) أى طرفي الوجود وعدمه فان يمكن الوجود يمكن عدمه أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود الاسود وعدمه معاً بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرنا ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنته لعدم كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله مجازاً] متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

[قوله معاً بالقوة] لاستلزامه ارتفاع التقيضين اجتماعهما

[قوله مما ذكرنا الخ] من قوله فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذي يقابل الفعل الخ

(قوله مجازاً) متعلق فى المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول

ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

(قوله التى يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق

فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

(قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد الامام

امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء فى مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص

غير الامكان الذاتي الذى هو الصحة فى نفسه فان قلت حل الامكان على ما ذكرته ليس يحتمل لان

مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذى يطابق عليه القوة ليس ذلك الامكان

بالمعنى الذى ذكرته قلت هذا مشترك الوجود على المعنيين اذ ليس الامكان الذى يطابق عليه القوة هو

الامكان الذاتي أيضاً بل الاستعدادى والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين فى عدم اطلاق القوة

عليهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الذاتي اضافى بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

(قوله قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المتأين ان الاسود من

غير تغير فى ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما الهراء فأنما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه

كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنظفة أن تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النظفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد يقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) يقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) يقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كما في مثال السواد] من قولنا للابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض

[قوله فان الهواء الخ] فانه مستعد لان يصير هواه بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس يمكنه بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التعبير في ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار الخ) الا أن المقصود من ذكره أولا بيان وجه المناسبة لابراد معاني القوة في مباحث القدرة ومن ذكره هنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه العبارة توهم) فالاولى أن يقال للقدرة على الافعال الشاقة

(قوله زيادة وشدة) والمعنى الاول اصل ومبدأ لها

[قوله التمكن منها] لامبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر

(قوله عدم الانفعال) أي كونه بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن لهواه المركب من الهبولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هبولا مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف

عليه وأما لو حمل قوله أولا والمراد هنا جلسته ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطلق عليها القوة

جنسها وحمل قوله ثانياً وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً

أصلاً فان قلت قوله في العرف يأتي عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف

على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ أيضاً لاننا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها

لاعلى جنسها وفي الثاني على جلسها فتأمل

(قوله في المباحث المشرقية) لتعديل لقوله بل الأمر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متبوعية

القدرة للقوة

الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية (١) المقصد الثالث عشر (٢) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير ان يروي في حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أو في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقاً واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضاً خلقاً واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقاً (وينقسم الخلق الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كال (ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرها) وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تديره وتسمى قوة عقلية

(قوله اذا خصت بالاعراض) أى لم تجعل شاملة لقدرة تعالى
(قوله أى عن النفس الخ) فاستناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة
(قوله بلا روية) في القاموس رويت في الامر تروية اذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أى الفكر
(قوله كمن يكتب الخ) تظير لاثبات لما صرح به في شرح المقاصد من أن الرايخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقاً كملكته الكتابة المراد بأفعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارية تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه
(قوله في نغمة) ان أريد الفعل الغائى أو نغمة ان أريد الفعل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة
(قوله اذا لم تكن ملكة) كفضب الحليم
(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكته الكتابة
[قوله واذا كانت الخ] كالخيل اذا جاد والسكران ان أنفه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليس ان يستعبد الهواه ويستخدمها للذات والفجور الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي والحدود السكون عن طلب ما يخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هي اقتياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على ما ينبغي والجبن الحذر عما ينبغي والحكمة هى أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والجريزة استعماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رسالة الاخلاق

(قوله من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في نغمة نغمة لانها هى الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكية وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعة ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والذيلة) هي (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والذيلة (ما ليس) شيئاً (منهما) أي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والذائل الخلقية أصولها ستة هي أطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميمة (فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذي هو افراط هذه القوة (والخود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربرة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي المخلص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربرة والغبابة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكية المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي نسبت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولاً ومما يجب التنبيه له أن الافراط المذكور انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والخود] بالخاء من خمدت النار اذا سكن لها لا يجيم على ما فهم

[قوله للقوة العقلية العملية دون النظرية] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

(قوله بين الجربرة) في القاموس الجربرة بالضم الخبيث معرب كبرز والمصدر الجربرة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

(قوله مغايرة للحكمة الخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة

الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة

(قوله بين الجربرة) رجل جرير بالضم بين الجربرة أي خب لثيم وهو الكبرياء أيضاً وهما معربان

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفته أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقاتلهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جمل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين في خاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأيد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامثال أوامره ونواهيهِ وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا

(قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكية يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي

كما صرفت

(قوله بل لا بد الخ) أو سهولة صدور العارضين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا بتصور كفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها

(قوله الكمال المطلق] أي من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع

انهم اضدان لا بد لنفيه من دليل

(قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لالانها هي التي تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا لغيره فكيفية ترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصدوق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له أيضا (وعندنا) أن الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يمترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك التائم الكتابة (ولذلك يتعاق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلو لا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) أي الترك (من أفعال القلوب) لانه انصرف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) أي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم)

(قوله على الاستمرار) لا يقوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على

اختلاف مراتبها

(قوله بلا فتور) أي بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما

(قوله من لذة) أي حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهم بأوجوه والمثالان

الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف

(قوله لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم

(قوله هو ترك الاعتراض) أي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي صفة وجودية

(قوله حاصله بالقصد) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء الله كان

ومالم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصله بقصد ما يستلزمه تجوزا

(قوله وكف النفس عن ارتياده) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب

للكلف في انه مثوبات عدد عدم فعله للثبوتات

(قوله أو منفعة أو مشاكلة) فان قلت سيجيئ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود

في جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا

معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة أو الالم بحسب اللغة انما هو للحمى دون العقلي

أى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصالح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمراره من هذه الجهة صلح أن يكون عدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعموده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم وهو جزم الارادة بمد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبئة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) أى الذى ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أى الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل باليسل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذى يجب أن

(قوله دوام استمراره) أى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لابعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لا بد أن يكون الخ) بان يصالح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازالة أصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلاً متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالسبب الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله فى نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدوراً أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أصلهم فى تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لنوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين

فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافى ما ذكر (قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

❦ النوع الخامس ❦

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع هو مقصدان الاول في اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يمر فان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم

(قوله بديهيان) أي بالكنه الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات

(قوله من نفسه) أي وجدانا حاصل من نفسه لامن النظر

(قوله على وجه لا يتأتى إلخ) لان هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الالم والحاصلة في الذهن لا تحصيل ما لم يكن حاصل

(قوله ادراك الملائم إلخ) لاختفاء في انه لا بد في اللذة والالم من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائماً

أو منافراً في اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك أما الاولان فظاهر ان اذ بانتهائهما تنتفي اللذة والالم وأما

الثالث فلا نه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخلل اللذة والالم لا يتصفهما كما في تخيل الحلاوة

والمرارة ولا يحتاجن في ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والالم فان قيل للتخيل الذي هو الملمذ

حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء اللذة ادراك ونيل لما هو كال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى أروني ماذا خلقوا من الارض

(قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قاله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من

الحيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة

التاسعة ان القوى مشتركة في أن شعورها بموافقتها ولانها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية

القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب

سبب اللذة عنده ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج ولما عرض ان كان حصول

الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها

وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه

انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغاير اللذة لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه فبين كلاميه

هو كمال الشيء انخاص به كالتكليف بالحلاوة والدسومة للذائقة (واستماع النعمات الطيبة

المدرک من حيث انه کمال وخیر فلا بد من اعتبار النیل في التعريف الشهور بأن يقال قيد الحیثية بدل على ذلك فان الملائم لا يتعصف بالملائمة له الا بعد الحصول للملائمة والمراد بقوله ادراك ونیل ما ادراك مجامع للنیل أورد الواو اشارة الى کمال مدخلة النیل في حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنیل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملائم والنیل فانه صريح في انها من قبيل الادراك أو مجموع الادراك والنیل فيكون قولهم مبنيًا على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيدًا له تنبيهًا على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة في الأنبيات ويكون الثاني تفصيل الاول لما انه وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملائم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطابق على السكيفية المخصوصة التي هي الادراك وعلى المعنى المصدري أعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك السكيفية

[قوله وهو كمال الشيء] الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم والمراد به ما به الكمال أي يخرج ما به الشيء من القوة الى الفعل وقديقال لا يكون مناسباً لقيامه ومؤثراً عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال الخير (قوله كالتكليف الخ) أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاء عليه [قوله واستماع النعمات] أي ادراكها

تدافع على أن في التعريف المذكور نظر لان اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل ادراك ونیل بما هو كمال وخير عند المدرک كما صرح به نفسه في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي أعنى الاحق والوصول لا الادراك الباطني لا تاقول قد صرحوا بأن اللذة والام من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن أن يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد النیل في التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والام ليسا من قبيل الادراك لان النیل المذكور في تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما أشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنیل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنیل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون للذة حيثما ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنیل فالعيز هو المجامعة مع النیل قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت قد يلزم الانسان بتخييل جماع حسناء وتخييل شرب مشروب مرغوب فيه فهذا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخييل اللذة بتخييل النیل ولعل مراده انه لا لذة هننا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذ بها بل الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا فبب لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة (قوله والملائم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل لشيء بالفعل سواء كان مناسباً له لا ثقابه اولا ، ويطلق تارة اخرى على اتقييد بالنسبة وهو المراد هننا فلذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له [قوله كالتكليف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الذي

المتناسبة للقوة الساممة (والجاه) أى وكالجاه والرفمة (والتغضب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاسة من العطب) والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاسة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم قال الامام الرازى (وذلك) أى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فاننا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعم) أيضاً (ان ثمة ادراكا للملائم) الذى

[قوله وادراك حقائق الخ] فاللذة فيها ادراك ذلك الادراك

هو الملائم فان قلت عطف قوله واستماع النعمات بآياه لان الاستماع هو الادراك قلت لا آياه لان ادراك النعمات ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملائم كما ان ادراك حقائق الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

[قوله للقوة الغضبية] أى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملائم انما هو النفس وهما بحث وهو ان الشيخ ذكر فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق والاس بلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال فى الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألماً من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأن الابصار كالعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك للملائم أجاب عنه الرازى فى المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصالها بها ولا بد منه فى الكمال ثم تلك القوة لتدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع الذيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً أيضاً لان كلها ادراك الكيفيات المعنوسة لانفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التعقيب يظهر ان ما ذكره الشارح فى حوائج التجريد من ان للقوة الحسية كالات مؤثرة عندها نشاط وتدرجها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر فى تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجلية وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة لمسها لاسطوح اللينة الناعمة محل نظر الهم ان يحمل على المساحة فليتدبر

(قوله كالدواء الكريه) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل لاشئ

[قوله لم يثبت بالبرهان] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة أبسط النفس عند ادراكها للملائم لها وللبعض قواها

هو تلك الأشياء (وأما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره وإنما ذلك) الادراك (سبب لها) أى اللذة (و) انه (هل يمكن ان نحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (أم لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة أولاً (فلم يتحقق) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) أى في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى وأجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله أوردتها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) أى ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر عدى هو زوال الألم واليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أى من اللذة (انما هو دفع ألم) من الآلام (كلاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجوع) فانه دفع (لالم دغدغة المني لا وعيته) وبالجملة ليست اللذة الا المود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية

[قوله وأيضاً تصور الخ] أى تصور الشئ بالسكنة التفصيل مانع عن الالتباس بشئ آخر لتمييزه بالذات وتصور اللذة والألم بالسكنة الاجمالى هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لا يستلزم تصورهما بالسكنة التفصيلى فالتباسهما بما لا يلزمهما باق حال تصورهما بالسكنة الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما (قوله وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والألم وجوديا صرفها الشارح بأن المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الألم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكل منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخرى [قوله أعني زوال الخ] فسر العود بذلك لدفع نوبهم كونه وجوديا

[قوله وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر] ثم قال الامام والاقر ب ان الألم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك أمر غير طبيعى

[قوله وأيضاً تصور السكنة الخ] هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه

[قوله وما ينبغي على انه الخ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ وما ينبغي خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقر ب الى عبارة المتن ان المبتدأ بأنه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما ينبغي خبر مبتدأ

(ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) أى دفع الألم وزواله (أحد أسبابه أى أحد أسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملازمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشمر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (انما ننازعه في مقامين أحدهما أنه) أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الألم) فان من المعلوم البين ان اللذة أمر وراء زوال الألم (وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (ومما ينبى) على (أنه قد تحدث) اللذة بطريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها) أى اللذة التى أوجبها ذلك الشيء (دفع لآلم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) (الموجب الذة دفعة) (مثل النظر الى وجه ملبح والمشور على مال بفتة) والاطلاع مشكلة علمية بخاة فان الانسان يانذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الألم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها وقد يقال انه كان مدركاً لكليات هذه الاشياء ومشتاقاً اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات آخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الألم

[قوله وقد يقال الخ] والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك ان من نظر الى وجه ملبح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لاجوجه جزئى ولا بوجه كلى

(قوله بلا شوق اليه) وأيضاً قد يحصل التخلص عن الألم من غير لذة كافية حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له فاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقاً أى التفصيلي والاجمالى بأن لم يخطر بباله قط لاجزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا القيل قلت هذا القائل لا يسلّم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت الذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يانذ فوق ما يانذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجمالياً أشد من الاشتياق الى مطالعة جمال أدنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالخارائيج يوجب ان يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكيفه وجمعه يوجب ان يجذب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليفق لشدة تفرقه والمر والحامض من المدوقات يؤلمان لفرط التفرق والعفص والقابض لفرط التقيض المستشبع للتفرق وكذا الحال في المشعومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفرق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وأذكره الامام الرازي فان من عقر) أي جرح يده (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) أي تفرق الاتصال (سبباً) ذاتياً قريباً

[قوله وسبب الذاتي الخ] أي التفرق على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب

(قوله تفرق الاتصال) حاصل الكلام أن الاطباء بعد ما اتفقوا على أن كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة وأنه لا سبب له سواهما بالاستقراء أو بالاستدلال وان كان ضعيفاً وهو أن كمال العضو صحة وهي بانزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأني الافعال على ما يجب فالمنافق طرا الكمال يكون مبطلا لاقتصاد المزاج وهو للمزاج المختلف أوليوية وهو تفرق الاتصال اخلفوا في أن كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ وأن السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة إنما يكون سبباً بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

(قوله تفرق) اما من داخل كخاط الحلال أو محرق أو مرطب أو مبيس صارع أو متلازمي وخلطى واما من خارج كجسيم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالدار أو يرض كالجحر أو ينقب كالسهم أو يتهن كالكلب والأفعى والانسان كذا في القانون

[قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لا تمتنع الخ] الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتي لا يلزم أن يكون علة موجبة حتى يتمتع التخاف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتي للالم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالانغماء أو شرب دواء

(قوله فان من عقر يده الخ) أجيب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع النفات النفس والشعور فلا تسلم تأخر الالم وان كمال بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالتهات شرط ألا يرى ان من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسألة علمية أو خدس كاللعب بالشطرنج وأمثاله ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وأنت خير بأن الفصل في تأخر الالم التجربة

(لا متنع التخالف منه) وحيث تخالف الالم عن القطع والتفريق ظاهر انه ليس سبباً كذلك
 (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله
 يستدعي زماناً ما) وان كان قليلاً (فربما يتبدى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ
 يحصل الالم) الذي هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال
 سبباً ذاتياً للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عديمي)
 فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج أيضاً على
 ذلك (بان المتغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق)
 فيما بين الأجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من المتغذي بالفعل بان يفرق اتصال أجزاء المتغذي
 ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر أجزاء المتغذي في أكثر الأوقات

[قوله بعد العضو] أي يهيء لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لجامعتهما
 (قوله بأن التفرق الخ) أجيب عنه بأن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء من
 بعض فلا يكون عديمياً والاولى أن يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الأجزاء بعد الانفصال والحركة
 بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة
 (قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي) وقيل العدمي يجوز أن يتصف به أمر
 في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الانصاف موجباً للأمر الوجودي وفيه انه خروج عن محل
 النزاع كما مر تقريره فيجب أن يألم المتغذي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج المتصف بالالم
 فيجوز أن يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فاما بوجوب الالم ولو كان مدركاً من
 حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه متقياً للبدن وموصلاً
 الى كماله ودافعاً للفضلات

[قوله وهو عديمي فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بأن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض
 الأجزاء عن البعض ولو سلم فالعديمي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا
 الانصاف موجباً لأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والأمر
 العدمي يجوز أن يكون جزءاً آخر مستلزماً للعلة وان لم يميز أن يكون موجداً
 (قوله بأن المتغذي مداخلة الغذاء أي لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء المتغذي به فلا ينافيه قول
 الشارح لاكثر أجزاء المتغذي على ما قبله بقوله في أكثر الأوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان
 من عقر الخ بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين السبب فجاز أن يكون مشروطاً
 بشرط يتخالف عنه السبب بقصدانه

فيكون التفرق أيضاً حاصلًا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) المتنفذي وليس كذلك لان المتنفذي لا يجد ألماً أصلاً فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول ان أعضاء البدن لا يشك أنها دائماً في التحال ولا معنى له الا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس هذا التحال مخصاً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحال هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعمائه مع أنه لا ألم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التنفذي والنمو والتحال تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر هذا التفرق لم يحصل الألم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلماً بالذات لم الألم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعي بالألم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

[قوله قلنا الخ] فيه أن التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الشكل مؤلماً

[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب وما نفعاً عما اقتضته طبائع العناصر

[قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً الخ] قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاعتناء والنماء وان كان كثيراً لكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لاعتبارها لان حاسة عضو اذ لم تدرك ألماً لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر قلت يجوز أن يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البره أولاً بل انما لا يحس بالألم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائنها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتيج في الملخص بوجه آخر الزاى وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيز والصور تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعدادا لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذات والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج به عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لا يخفى أن اللازم ما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها وأما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلا بد له من دليل

(قوله فالمتفق مزاج غير طبيعي] وهو انما يتمكن في العضو بتدرج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ] يعنى ان للاعضاء في جواهرها مزاجا يمرض اياها مزاج غريب مضاد لذلك حتى يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتجس القوة الحساسة لورود ذلك المناقي فينالم لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البته لان الحار والبارد كقيمتان فعائتان والرطب واليابس كقيمتان افعائيتان قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسم وأما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يسعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعنى أن الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستنا كقيمتين ملاموستين على ما اشتهر كذا حقيقته في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فعنه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لها دخلا على ما اشتهر بأنهم وما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا تكون موجبة للاسترخاء مالم تقارنه الرطوبة فانه بمعنى البلة

[قوله هو سوء المزاج المختلف] لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا أو باردا لارطبا ولا يابسا بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المختلف سبب للألم (تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرّة) بل تلك اللسعة أشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كانت المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهانان ولى (اما انيته فانه حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب النّب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة النّب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا نتج عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمرجتها الاصلية (والثاني) من المذكورين أعنى حرارة النّب (مدرك دون الاول) فان صاحب النّب يجد التهابا شديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما لميته فان الاحساس شرطه بخلافه ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثير للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثير (فاذا تمكن السكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما في

(حين جلي)

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث أما أولاً فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من السكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يحمل اليوسوسة سبباً لتفرق الاتصال فيمكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا أن ينفي كلامه على انها ليسا بمحسوسين كما مال اليه الشيخ في فصل الاسطقات من الشفاء وان كان مخالفاً للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه وأما ثانياً فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع بالتفريق بواسطة التمدد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها (قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن أن يقول العقرب بسميته المبردة بفرق تقريباً غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على أن هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الابرّة ولا أن تفريق جراحة ايلامها أنقص من ايلام نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب النّب) النّب في الاصل أن ترد الابل الماء يوماً وتدعه يوماً وكذا في الحمي والدق أيضاً نوع من الحمي وتفسيره بفهم من كلامه

[قوله وأما لميته فان الاحساس شرط] هذا بظاهره يخالف ماسر في بحث الحرارة من أن أحده الجسمين اذا كان أسرع انفعالا من الآخر مثلاً دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير فليتأمل في التوفيق

سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أى بالنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتحقق المناقاة والاحساس بالمنافي الذي هو الألم (ولذلك) أى ولأن شرط الاحساس التآثر المتوقف على المخالفة والمناقاة (فإن المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التآثر والاحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمر منه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى اذ البث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونته بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء (المقصود الثاني الصحة) على ما ذكرنا من سيننا في الفصل الاول من القانون (ما لكة أو حالة) لم يكنف بذكر احدهما تنبيهنا على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة النافه (يصدر عنها) أى يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يم أنواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان

(قوله يشمر) الاشمرار الانقباض والافتشعار

(قوله قاب) أي مقدار

[قوله لم يكنف يذكر احدهما الخ] الاولى لم يكنف بذكر احدهما لغوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو أعم منهما أعنى الكيفية النفسانية للتبليه المذكور

[قوله على ان الصحة قد تكون الخ] فكلمة أو للتوابع لا للترديد وبعبارة أخرى للحكم بالترديد لا للترديد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلمة أو للترديد وهو يناقض التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهي للتوابع والا فللترديد فاكثري

(قوله يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة لافعال الموضوع واسناد الفعل إليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير مافيه الاظهر أن يقال على الجري الطبيعي

(قوله كصحة النافه) فقه من مرضه فقهها مثل تعب تعبها وكذا فقه فقهها مثل كبح كلوحا فهو نافه اذا صح وهو في عقب هلة والجمع فقه

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضاً إذ لم يعتبر فيه الا كون العقل الصادر عن الموضوع سليماً فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحاً (وربما تخصص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ماصر (أو) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة فاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانية

(قوله وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يع النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يع النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفاً على حدة (قوله في فاطيغورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة

(قوله فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان في نفس الامر (قوله لعدم الاعتداد بها) أي في ذلك المبحث لانه أوردته مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلا يرداد عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غير موجه لانه يحل بمجامعية التعريف (قوله حيث قال الخ) بناء على انه الاسبق بعلم الطب لانه باحث عن أحوال بدن الانسان

(قوله وصحة النبات أيضاً) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ماصرحوا به اللهم الا أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالانفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم [قوله فاطيغورياس] أي المقولات العشر

(قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان

سؤالاهو (أن مقابلها المرض وليس المرض) منها) أى من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصفة أيضاً منها وإنما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جئنا) أى أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) أى هذه الامور المذكورة (اما من) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد أو انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاولى فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان يفعل (عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أى عن منافرة الكيفية وإنما قلنا ذلك لان المذكور أمر

اعتباري ليس من باب المضاف

(قوله من هذه الاقسام) الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض

(قوله فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس بان الحكم بكون سوء المزاج من الكينيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصر على ان سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لاننا لم انصاعر ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان لان سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لاننا لم انصاعر محل لانه يكفي لعدم كون المرض مطلقاً كيفية نفسانية أن لا يكون قسم من الاقسام داخلها

(قوله عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كمنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كالانسداد مجرى الروح الحيواني

[قوله يخل بالافعال] صفة لكل واحد من الخمسة

(قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الحكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الاظهرى

واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوه التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عديم فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة بألمة للأمر المذكورة ومغلة بالأفعال (ولا شيء منها) أى من الكيفيات المحسوسات والوضع والمعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها تكون عبارة اما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سمينها مرضاً وهي المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم واما عن أمور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية المهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الامام الرازي في المباحث الشرعية (على هذا الحد الذي ذكره) للصحة (شكوكا) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم يقدم الملكة) على الحالة في الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً (حالة ثم تصير ملكة فلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقليل هي صحة وقيل واسطة فقدمت

[قوله واقصر المصنف الخ] لكفايته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان أجناس الامراض المفردة ثلاثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يتم عليه شبهة فضلاً عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجي

(قوله ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

(قوله واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهري عنه بأنه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بياناً للاحتمالات بل للاقسام

(قوله فظاهر انه عديم) قيل لظاهر انه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عديم

لذلك (أولان الملكة غاية الحالة) والدة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أى في الحد (اضطراب اذ اسند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آله) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً وامامنا يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ الا ان يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) أي تحديد لشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة)

(قوله والدة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غائية له بمعنى يترتب عليها فلا يتم التقريب والوجه أن يقال الملكة غاية للحالة أى كمال ينسب اليها فيكون أشرف فلذا قدمه (قوله على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات لمداخلية موضوعاتها ففيه أنه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن في الموضوعين

(قوله وأما ما يقال الخ) هنا مذكور في شرح المالمخص وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست أمراً وجودياً حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن تون الأفعال على المجرى الطبيعى فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

(قوله ان يأول بما ذكرناه) من أن المراد بكونها فاعلة لسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية [قوله أي تحديداً لشيء بنفسه] فاراد بالدور لازم الدور وفيه أنه لا حاجة الى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه

(قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آله) وقد يجاب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعنى فى كافي قوله تعالى * أرؤني ماذا خلقوا من الارض قالعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فمرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلي) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وماتلاق به فالمرض خلاف الصحة (ومقابلها) فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة (بل مأوفة وهذا يعم أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالانسان وأنت خير بما يرد على هذا الحد بما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيفو رياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية وفي المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان أحدهما عدم الامر الذي كان مبدءاً للافعال السليمة وثانيهما مبدءاً للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكية وان جعل الثاني مرضاً فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

(قوله معلومة الخ) أي المراد انها محسوسة بالذات

[قوله قلنا الخ] وقد يجاب بأنه مرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا دور والمآل واحد

(قوله مثل ذلك) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل

الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

(قوله لا مناقضة الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل العدم والملكية

بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين

(قوله والظاهر أن يقال) انما كان هذا أظهر لان في ثبوت مبدءاً للافعال المختلفة سوي الموضوع

خفاء انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تفسير لفظ المرض

(قوله والصحة في البدن غير محسوسة) لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكن

أنسب بالتعريف المذكور

(قوله والظاهر أن يقال) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقيق الآفة

الوجودية ومبداً في وقت المرض وليس يمتنع

(قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لا يكون فاعلة للآفة الموجودة

تقتضيها فكان ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض
 المعرفين بهذين التعريفين (إذا خرج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الأفعال
 عن موضوعها إما أن تكون أفعالاً سليمة أو غير سليمة فالأولى هي الصحة والثانية هي
 المرض (وأثبت جالينوس بينهما واسطة) وسمّاها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن ببعض
 أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالششاء (ويصحح) كالصيف (لا يصحح ولا يمرض وأنت
 تعلم أن ذلك) أي أثبات الواسطة إنما هو (لأن شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان
 والجهة) وتعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً
 لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يتخلل من أن يكون فعله سليماً أو غير
 سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر إذا روي الشرائط المعتمدة
 (قوله متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عديداً كما لا يخفى في غير هذا من نظر
 في كلامه في الفصل الثالث

[قوله إما أن تكون أفعاله سليمة] فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعاله سليمة ولا غير سليمة بأن
 يكون بعضها غير سليمة والاظهر أن يقول أولاً تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والاثبات
 وصريحاً في عدم الواسطة قبل عدمه إنما يظهر إذا صرف بحالة أو ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة
 لا بما عرف به المنصف فإنه إن أريد بلفظ الأفعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وإن أريد
 به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وإرادة
 الاستغراق في تعريفه والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب أن المراد
 الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الأفعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الأفعال
 موصوفة بالسلامة أو بعدمها والآن لم أن لا يتصف عضو بالصحة والمرض إلا بعد صدور كل فعل عنه بل
 المراد أن كل فعل يصدر عنه يكون سليماً أو لا يكون كل ما يصدر عنه سليماً بطريق رفع الإيجاب الكلبي
 الشامل للسلب الكلبي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعدد
 نسبة الصدور إليها وإن كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى أن الله لا يحب كل كفار
 أثيم وإن يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة والي ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله
 إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم ولو صرف الصحة بأنها حالة
 أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان أظهر وأسلم

(قوله فلا واسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبني على أن يجمل لفظ الأفعال في تعريف الصحة
 والاستغراق وفي تعريف المرض لا الجنس وفيه ما فيه اللهم إلا أن يجمل في كليهما لا الجنس ويلزم أن عضواً
 واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فانما هو) أى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيها له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون امامه بدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحذف الصحة والمرض بمحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بموضع اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصبح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

❦ الفصل الثالث ❦

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان * المقصد الاول انها) أى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة لكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية الاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) أى كالتثليث والتربيع فانهما عارضتان للمثلث والمربع وكذلك النخمس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة لسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[قوله يكون لفظيا] أى راجعاً الى تفسير لفظي الصحة والمرض

(قوله عارضة لكم) أى بالذات

(قوله اما وحدها) أى منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون عائداً الى ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه (واما مع غيرها) أى عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الشكل مع الجزء ليصبح كون الحلقة مثالا له

كالخلفة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بمحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولاً وبالذات للكميات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلفة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلفة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقه قلنا العارض للكمية اما أن يمرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئى الخلفة حامله الاول هو المقدار فالخلفة عارضة بالذات

ويصح كونها قسماً لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه ومآله مقال الامام اما لجزئه
(قوله مع اعتبار لون) أى لون معتبر معه

[قوله اذ لولاه الخ] أى بتصور عروض الخلفة الاجسام الطبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما تنظر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضى والاهلي
(قوله ثم ان اللون) أى بعد ما عرفت حال الخلفة باعتبار جزئيه مع غيرهما غير تلك الكيفية المختصة فلا يثنى ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أى مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلفة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تثنى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأمان الكلام في الكيفية المفردة فكيف بعد الخلفة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه وأنت خبير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما مع غيرها كالخلفة فانه لم يعتبر في الخلفة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيهما حينئذ منها فالانساب لكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذها في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كالايجنى واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلفة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنضم الى اللون أو كيفية حاصلته من اجتماعهما وهذا أقرب الى جملة ما نوعا على حدة

(قوله كالخلفة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فيذكر الآن أن كلا من جزئيهما حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

لكم قال ويتوجه على هذا أن يكون للون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالتلقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكيات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضامين بالسطح مثلاً في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر للركب من تلك الهيئة والضامين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلاً الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخلين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالك في ان يكون حقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة وهو محال الآن يقال ان الأقسام الاربعة ليست اجناساً متوسطة اذا لم يكن ليس جنساً عالياً وبذلك يخل كثير من مطالعهم [قوله وقد يقال الخ] عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالتلقة فيكون مثلاً لا الحركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل (قوله في ملتقاهما [أى حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعاقب بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ) بأن يكون الحد المشترك باقياً بمجمله

(قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا هروض الألوان للسطوح انما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فانها هيئة احاطة الخ] قيل ليس في هذا التعريف ما يميز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارنا قوساً واحداً اللهم الا أن يقال لفظ الضامين يخرج به اذ لا يطلق الضلع على شيء من ينسك القوسين فليتأمل

(قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط بهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذا لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل المارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحد احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة وأما قوله لا باستقامة فستغنى عنه اذا لا احاطة أصلاً مع الاستقامة ثم ان لزاوية على التعريف المذكور من مفردة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي (وانها) أي ولانها) توصف بالاصغر والا كبر وبكونها انصفاً وثالثاً) لزاوية أخرى ولا شك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحد اخطا واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) أي للزاوية (بالذات) حتي يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) أي لان هذا المروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) أي يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتعدم) أما القائمة فانها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمّل

[قوله أي لان هذا المعروض) أي تذكر الضمير الراجع الي الزاوية بتأويلها بالمعروض]
 [قوله بحيث لا يبقى هناك زاوية] لان متصل الضامان على الاستقامة فلا يبقى الا احاطة فضلاء على الزاوية
 (قوله كذلك) أي بحيث لا يبقى زاوية

(قوله ولو أبدل الخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا ينبغي من الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة

(قوله بالتضعيف مرتين) أراد به أن يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن زاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى

البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لثلاثين لم يبق هناك زاوية أصلاً واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه اذ يجوز أن يتي هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكفي بذلك في الاستدلال لان الحكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها أمر عديمي أعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها هو المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية (أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادبر) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فذلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادبر نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة فلا لتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً وأما المنفرجة فتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة عن زيادة مثله وان الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها لا انها مبطل لما حدث بتضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه أراد به ما فوق الواحد اذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كلاً لا يخفى على المتأمل

وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه (أى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وأدير (ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان (متوازيتان (من طرفيهما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه (وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع الثابت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة (أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وأدير المثلث (حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه دائرة (هي قاعدته (والآخر نقطة (هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه (أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

(قوله والعبارة الظاهرة) فان عبارة المثلث يوهم ان للمربع ضلعين وأنه قد لا يكون متوازي الاضلاع من حيث انها كمية لشيء مخصوص كالخافقة

[قوله من الضلعين الثابتين] انما كانا ثابتين لان أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدث القاعدة

(قوله حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عمودا على قاعدته وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطأ واحداً

(قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بمحذونه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارة المستطيل ولا وجه لتقييده بتوازي الاضلاع وأيضاً لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فبالا لاربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلاً مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغي أن يقيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القليل ما قيل أنه إذا فرض نقطتان تحرك أحدهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات (كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجاً وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا نرى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بالاشبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من زواياها فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الامور الوهمية على أحوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة * تنبيه * على ما يرد على جمل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المتغير من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة فيما ذكره من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن

(عبد الحكيم)

(قوله لا يعلم وجودها خارجاً) لتوقفه على كون الجسم متصلاً في نفسه فانه إذا كان مركباً من أجزاء لا تنجز فلا مقدار الا في الوهم

(قوله فان قيل الخ) يعني ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العالم بأحوالها مطابقاً للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال للنفس في علمها وان كان يقينا لان الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة

[قوله ببراهين علم الهيئة] فانه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

تركب مثلاً الاقسام الاربعة التي للكيف بمضاه مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لاتمد
الخلفة من الكيفيات المختصة بالكليات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم
قالوا (الخلفة انما اعتبرت) وجملت داخلية في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع
الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني ان
الشكل اذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال للشيء انه
حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن
والقبح (المارضين للشكل وحدة أو للون وحدة) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح)
لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وان اكتفوا بالوحدة
الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين مجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف
الناس حيث عبر عنهم بالخلفة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك
عددناهما كيفية واحدة وادرجناهما فيا اندرج فيه جزؤهما كما عرفت ولم نجد لهما نظيراً في ذلك
فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي
(اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضمناً) ولا قوة كالمرضية (واما)
استعداد (نحو الدفع والاقبول) ويسمى قوة ولا ضمناً) كالصاحبة (واما قوة الفعل)
كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجمعوا
اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلاً تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلاية الاعضاء لثلاثياتر
بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي
من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية
الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلاية الاعضاء من الكيفيات
(قوله كالمرضية) رجل مراض كثير القبول لمرض والمرضية كونه كثيراً بقبول المرض
وكذا الصحابة

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبني على أن الكيفية المحسوسة المسماة
بالانفعالات والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكليات والكيفيات
الاستعدادية أقام من الكيف متباينة بالذات بمنتهى صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر ولا
فلا يمنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) أى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان أنها موجودة في الخارج أولاً (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده أعني الاين نارة على رأى المتكلمين ونارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الاين (فإنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ماعداه منها) (لوجوده * الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولاً فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة (بالحيلة والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضاً على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانياً فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا

(قوله وفيه مقدمة [المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها
(قوله لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) أى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست باين عندهم لسكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به
(قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انشأها موجوداً فيه لوجودها مفصلة فان وجودها التفصيلي بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام
(قوله لما مر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكميات الاستعدادية كما ذكرنا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكميات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات
[قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة] قبل لاشك أن هذه التسلسل ليست باعتبارية فرضية بل حقيقة لها تحقق في محالها بمعنى اتصاف محلها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وأنه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق اما يجرى في الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجرى منها والا اقتضى خلو هذه التسلسل عن الوجود والعدم لجرى ان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعدان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع أيضاً * الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معاً) وانه باطل قطعاً الوجه (الثالث لو وجدت) النسب في الخارج (لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ثابتة) اليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أى قبل كل حادث اضافة أخرى اليه (بأنه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول (وأثبتها) أي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (الزعم التسلسل ومن ثم أثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالها من النسب

(قوله بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات

[قوله مجتمعين] لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله وأمثالها الخ) زاده لدفع ما يترامى من المتن انه استدلال على الحكم الكلي بالجزئي ولا يتوهم

انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا

باختلاف العنوان

(قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر الي التقدم والرابع بالنظر الي التأخر

(مما تلمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فافرض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولقاتل أن يقول ان ادعيت ان الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان تلم السواء موصوفة بالفوقية في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا أعني في الخارج وليس العمى موجوداً خارجياً وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفياً وهو محال وبجواب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن منصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الوجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الإضافات) والنسب (أموراً موجودة في الخارج حقيقةً أنها إضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرها (ومنها إضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (يختبرها العقل عند ملاحظة أمرين كالقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (والقسم) (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاءه الى حد لا يتجاوز (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انجأت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه نوعاً يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانزاعي يستدعي وجود المنزاع عنه في الخارج لا وجود المنزاع (قوله حقيقةً أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة

(قوله يختبرها العقل) أي يعتبره ويتزعمه عن أمور موجودة في الخارج ولو لا الانزعاج لم تكن تلك الإضافات موجودة بل مبدأ انزعاجها كعمية الواجب وقبليته وبعديته والحلول والاتصاف

[قوله مما تلمه ضرورة] ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهم فادعوى الضرورة حياً لثبوت القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان

(قوله ونحن نقول به فان من الإضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته الى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فافرض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخالف وأنه يوجب البطلان (قوله حقيقةً أنها إضافة) الظاهر أنه لا دخل له في المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضاً بالابتن

❦ الفصل الاول ❦

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة هي الاول المتكلمون وان أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالابتن وسموه بالكون (والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون) (وزعم قوم منهم) أعني مثبتى الحال (ان حصول الجوهر في الحيز ملل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائية والصفة التي هي علة للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة لشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معال بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب مدع عرفته) في المرصد الاول من هذا المواقف وهو انما نسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) ان سلم ان معنى

(قوله عن بعض تلك الأدلة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الابتن لم التسلسل أما أولاً فلانه لا بد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام وأما ثانياً فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان أجبت بأنه لا وجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الابتن موجوداً وجب أن يحصل في حيز وان كان بالتبع فللابتن آخر والكلام في الثاني كالسلك في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الابتن أن يكون له ابن آخر اذ الابتن انما هو للجواهر المتخيزة ورد بأن اثبات للجواهر هو الابتن اصالة وأما الابتن التبعي فيلزم ثبوته الاضرار عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالحمل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الابتن عند المتكلمين هو الابتن اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطابق الابتن والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الابتن في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به حينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لقيامها بالجواهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذي هو قيامها (معلابها) أي بالحصول (فلا دور و) قوله (ر بما قال) اشارة الى ما وجد في نسخة أخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما علمنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجواهر (والا) أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجواهر (عن المعلوم) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجواهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب

(قوله قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لقيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتشبه هذا الجواب لان وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالحل فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصل فيلزم الدور (قوله ولا يلزم النخ) وان كان في حال القيام

(قوله وان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالي لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر وليس بممتنع وأما صاحب لباب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وهى بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسيما لمادة الشبهة

[قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموضوع علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقضها حصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد أنها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة السكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتج الى الجواب الآخر

دورا ممتنا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين أنه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلوم وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلوم متلازمين مع كون المعلوم محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) أى ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنا الا ان هنا أمراً آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما أولا فلانه لا تصریح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كافي للنسخة الاولى فلا وجه لجمعه جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله وهذا مردود الخ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان التردد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص الداعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالي فلا يكون القيام علة مستلزما وحينئذ يكون مآل النسختين واحداً الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهاراً وحينئذ اندفع الرد بالوجود اثلاثة أما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما صرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبنى على تفسير القيام وأما الثاني فلانه لم يحمل التمسك بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسير القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما في النسخة الاخرى وأما الثالث فلان ما ذكره من اوجه بيان المراد لامام بحيث لا يرد عليه ما ذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان التردد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لاقامها كما مر وأنت خير بانه تعسف بظاهر ومخالف لتوجيه تعليقه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) أراد بالشقين طرفي التردد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقفة على الحصول توقف تأخر وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب ﴿ تنبيه ﴾ على ما تمسك به من أثبت الـكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا (الأحياء الجزئية الممكنة للمتعين) الذي هو الجوهر (نسبتها إليه سواء) فإن ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يعينه) أي يعين ذلك الحيز الخاص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز الخاص (و) ثانيهما (الـكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز الخاص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الـكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياء الممكنة على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز ملل بصفة أخرى قائمة به مسماة بالـكون كما يزعمون (فإن الحصول في الحيز الخاص) انما يثبت له (عندنا بخالق الله تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له ﴿ المقصد الثاني ﴾ أنواع الـكون أربعة (هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لأن حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز) إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً والثاني) وهو مالا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر فسمان لأنه (أن كان) ذلك الحصول (مسبوفاً بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة

[قوله لا للشق الثاني الخ] يعنى مقتضى عبارة المتن أن بوجه عدم الورد باختبار ما هو مذكور في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعنى الشق الاول في الباب (قوله يعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وإطلا

(قوله فنحن لا نسلم أن حصوله الخ) كيف وكأن نسبة الكائن إلى الكائنات سواء كذلك نسبته إلى الأتوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة إلى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتأمل

(قوله أن كان مسبوفاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوفاً الخ) أراد بالسبق في الموضوعين السابق بالاتصال والافالجم اذا تحرك من حيز إلى حيز ثم منه إلى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة (وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على المحصر) أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (المحصول في أول الحدوث) أى حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لاني ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان المحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) واتباعه (انه) أى الكون في أول الحدوث (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متاثران لان كل واحد منهما ما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتها فاذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أولاً كالجسم الذي حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بمحصل آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولاً (قوله فهؤلاء لم يعتبروا الخ) فالقسمة عندهم ان الكون في الحيز ان كان مسبوقاً بالكون في حيز

انه حصول مسبوق بمحصل في ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر (قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة الخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون متحققة بل قد يكون تقديرية كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين في آئين في مكان واحد ورد عليه بأنه يلزم أن يكون السكون الاول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معاولاً يتأيزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقاً فاختر الا كثرون ما ذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكوناً ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد ياتزم ذلك بناء على إطباقهم على ان اختلاف أنواع السكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المتقومة (قوله فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث الخ) وعلى هذا لا يثبت ما ذكره في طريق المحصر بل طريقه أن يقال انه ان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر (قلنا) في در هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولاً فسكون سواء لا يكون مسبوقاً بكون أصلاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز ففي السكون لا يعتبر المسبوقية فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص فانه لا جزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين إلخ) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء اذا كان المحل متعارفاً وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يبق على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه مستغنى بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذي هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات) فان قلت لا يازم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في الكون عدم اعتبار الامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فنفرع لزوم تركيب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبنى على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كالانحني (قوله فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومان وقد سبق ما فيه فذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قل رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يترطون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فسا التلخيص قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة أن تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوبة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق (قوله الا أن يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كوناً أول في مكان ثان حركة والا فسكون فالكون الاول في المكان الثاني من حيث إيجابه لاختصاصه بالمكان الثاني بمثله للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن السكون اثنائي سكون كما يستلزم كون الأول سكونا كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبي هاشم وأتباعه تركيب الحركة من السكنات تارة وكون السكون اثنائي حركة أخرى (قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعنى مجموع السكون في الاول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيهه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لسكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد

[قوله الا أن يعتبر في الحركة الخ] قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون اثنائي سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

انالا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث سكونا ولنترزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكننا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين مما في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا فائز به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ما ذكرنا دفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزاء للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية للنفي لا للنفي
[قوله ولا نكتفي الخ] نعتبر في الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الأول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الأول في المكان الأول
[قوله حتى لا يلزمنا الخ] غاية لقوله نعتبر في الحركة لا لقوله ولا نكتفي كما توهم فانه فائدة ما ذكره بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط

(قوله وهو مردود الخ) قبل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك في التماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أوردته ان الجواب الثاني لا يتأني من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركيب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفى اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثاني من حيث إيجاب الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث إيجاب الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات

(قوله ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه الخ) فيه بحث اذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السابق بالاتصال فيكتفي بما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة

[قوله وهو مردود بانهم يدعون الخ] فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان السكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً لحركة أصلاً (والنزاع) في أن السكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك السكون سكوناً ولم يتركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالسكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك السكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات فان السكون الاول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذلك الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الاقتراق والافقو الاجتماع وإنما قلنا أمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه) أي مكان خال عن المتحيز (عند المتكاملين) فانهم يجوزونه (فالاتحاد واحد) لا يتصور الاعلى وجه

[قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً] أي اذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه لو اُحد شخصي وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيّاً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فالما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل السكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطولان ذلك اما ببطولان التماثل كما نقله من الآدمي أو بعدم وجوب اشتراك التماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا ينافي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما في الباب أن يكون في العبارة أدنى مسامحة فتدبر

(قوله وليس جزءاً للحركة أصلاً) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فانهم

واحد هو أن لا يمكن تخالل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (ففيه قرب
 (و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق
 وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر
 (بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما مر من أن
 المرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولأن يقوم بهما
 معاً واللام لا يمكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أي ولأن الاجتماع وضع أحد الجوهرين
 بالنسبة (إلى الآخر فانهم) أي المتكلمين (لا يشتون) أي الوضع ويشتون الاجتماع
 (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متعديان
 بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه بما يذهب على كثير من عظماء
 الصناعة) الكلامية ففهم من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمجلين ومنهم من يتوهم أن
 الاجتماع من مقولة الوضع هو المقصد الثالث الكون أي الحصول في الحيز (وجوده
 ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكلمين موجودة (إذا حاصلها

[قوله في مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في
 البعد عين التفاوت في القرب

[قوله جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن تخالل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تفسير المجاورة
 فيما سيأتى في المقصد الخامس بقوله أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ماسبق

(قوله واللام لا يمكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن أقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء
 على نفى الحلول العراني كما مر

[قوله بشهادة الحس] أي العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو
 رأى البعض أولاً كما هو التحقيق

(قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تعلّق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد
 القريب لأفراد العبارة وإن جاز توجيهه بإرادة كل منهما

(قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد يدل المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير
 الذي أريد بها هنا ولذا فسرها بقوله أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع متقول من كلام الشيخ
 الأشعري والمعتزلة

(قوله واللام لا يمكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحيازة دفعه فلذا لم يتعرض له
 (قوله وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البعري بوجوده لا يدل على أنه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأى (أو غير مسبوق به) أى بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخال ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عديم عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبه * اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة كان تسميتها أنواعا مجازاً وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافا في الهوية الشخصية (اذا السكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء واقتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولاً باق (بمحاله) لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته * المقصد الرابع * فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجواهر (المتوسط الباطن) منه (فقبل متحرك)

[قوله على معنى أنه لا يعتبر الخ] لاعلى معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن الكون الثاني سكونا [قوله لانها قد فارقت احيازها] لفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة

الحاصلة فيها

حق بخجل حمصره في الالوان والاضواء على المشهور

(قوله على معنى أنه الخ) أى لاعلى معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والالزم أن لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق [قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم الفاعلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ الفاعلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه نقل الجواهر فاعلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيها هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن
 (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض
 والمحسوس خلافه (ولانه) أى الجوهر المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز
 الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متعيزا به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط
 (عنه) أى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه
 فيكون هو أيضاً متحركاً (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به)
 وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركاً (والاولون) القائلون
 بكونه متحركاً (جملوه) أى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله)
 الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركاً
 فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة
 المتحركة) ف قيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى
 بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجواهر
 الهوائية التى أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئاً من السطح المحيط به
 (والحق أنه نزاع لفظى يمد إلى نفسير الحيز كما نبهتكم عليه) آتفاً فافسر بالبعد المفروض كان
 المستقر فى السفينة المتحركة متحركاً كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز
 آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقاً لحيزه أصلاً * واما المستقر المذكور

[قوله ولانه أى الجوهر المتوسط الخ] ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض
 عليه بان الدخول للمحاط فى المحيط بل مآله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى
 الشيء الحاصل فى الحيز وكل ما هو داخل فى الشيء الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر
 المتوسط حاصل فى ذلك الحيز

[قوله فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز] لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد
 المفروض لا معنى لهذا الاختلاف الا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف
 (قوله وكذلك اختلف فى الخ) أى فيها ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة
 السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها

(قوله فلا يكون متحركاً) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطالان ولذا لم يتعرض له

فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً * الصورة (الثانية) قال الاستاذ أبو اسحاق (اذا كان الجواهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرك) والزم على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) أي على الجواهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة) مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجواهر المستقر (متحركاً الى جهتين) مختلفتين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالتزام الحركة قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً الى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التي فرضتموها (وشدد التذكير عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معنى له) أي للانكار وتشديده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

(قوله كما هو المتعارف عند الجمهور) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان (قوله أطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التي وضع لفظ الحركة بازائها هي تبدل المحاذيات سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن

[قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ] يعني هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقاً عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما في الباب أن يكون بين الجهة وعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركاً بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله في أواخر مباحث الاين على رأى الحكماء (قوله قال الاستاذ أبو اسحاق) اذا كان الجواهر مستقراً في مكانه أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لا يتحرك

(قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

(قوله لانه نزاع في التسمية) قال في شرح المقاصد وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على انا نجمله اسماً لذلك الحيز والا لما كان الجملة من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالدلالة العقلية معني بل تحقيق الماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرادفه من جميع اللغات بازائها

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقاً فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموها والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات (المقصود الخامس) اتفق القائلون بالاكران على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما تقل عن بعض المتكاملين) من (أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس

كونه نزاعاً في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن نجمله اسماً لذلك والا لما كان لجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازاها والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[قوله حذراً من لزوم الخ] فانه اذا لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لا آخر فيتعذر محل الملاقتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجوهر ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كحداثة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقة ان كان ببعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشئ من قياس ملاقة من غير المنقسم على ملاقة المنقسم فتدبر فانه دقيق

[قوله وانكار] اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام يتضمن معنى الانكار

(قوله فان الحس الخ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وانما قلنا ان الحاكم

واثبت ذاتياتها بعد تصورهما بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

(قوله حذراً من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزي لا يلزم على تقدير ملاقة جوهر واحد مثله اذ ملاقة كل منهما للآخر ببعضه لا كله لانه انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحداً وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والنزاع الثاني (قوله فان الحس يشهد الخ) أي الحدس الحسي العاقل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر

يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل المريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبنوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (وانفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) أى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث كما مر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بجذره بل هى أمر زائد عليه وذلك (لحصوله) أى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً (التأليف والمماسية غير المجاورة بل هما أمران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحددان عقبيها (و) قالوا أيضاً (المباشرة أى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التي هى شرط للتأليف (فلذلك تنافى) المباشرة (التأليف) لان ضد الشرط يتنافى للشرط (لالانه ضده) أى لالان المباشرة يتأويل الافتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقى ليس من المحسوسات بالذات

(قوله وهو مانع) أى عدم التلاقى المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام (قوله كيف يتحصل الخ) ان أراد عدم تحصيل الطول والعرض والعمق فى نفس الأمر فسلم لكن على القول بالملاقاة أيضاً يلزم ذلك بوجود انفاصه بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا أنكروا المتكلمون المقدار وان أراد عدم التحصيل فى الحس فمنع فانه اذا كانت مبنوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضى استتاراً حركة الآخر ففيه انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقة بينهما (قوله بل هما أمران زائدان الخ) يعنى ان هناك أمور ثلاثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما تماسية أحدها للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على التماسية (قوله عقبيها) ذاتياً زائلياً (قوله ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[قوله التأليف والمماسية غير المجاورة] فيه بحث اذ لا دليل على كون التماسية غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الانحداد المعنى كما قال الاستاذ أبو اسحق وبمثل هذا

(ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجواهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسات والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤلف معه والمماس له (فهنا) أي فيها اذا أحاط بالجواهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) أي المماسات الست (تغني عن كون سابع يخصه بمميزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين) الجواهر (الرطب و) الجواهر (اليابس تولد تأليفا) واحداً بينهما (فإنما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجواهر مع ستة من الجواهر فقليل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله (فهنا)

(قوله واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع الثمانية بخلاف المماسات والتأليفات فانها من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المحصن للجواهر بمميزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكوناً فيمكن اجتماعه معه (قوله أي المماسات الست) يعني ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التأليفات لاني التأليفات لانه محصن للجواهر بمميزه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهذا الوصف الى ان للكلام في جوهر خاق محاطاً بالجواهر الستة لافي جوهر خاق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فان كون المحصن له مقدم على الاطاحة فلا تكون المماثلة مخصصة له بمميزه (قوله فيما اذا تألف الجواهر) أي الرطب

سير الى أن الامر بالشيء نهي عن اشداده وان التهي عن الشيء أمر بأحد اشداده (قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماس في أن كل منهما ينتهي بعد استفاه واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسات محكم (قوله أي المماسات الست تغني الخ) ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماس لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقراً في تخصصه بمميزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسات مخرجة لكون المحصن بالمميز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجب عرضاً لا يوجب خلافه ولهذا امتنع أن تكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لخصمته له حتى أن القدرة لا توجب كون محالها علماً أولاً ومبدأً وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادراً ولا مبدأً كذا في ابطال الافكار

أى فیم اذا أحاط بمجهر واحد سنة من الجواهر فی جهاته (تألیف واحد واذا جاز قیامه بالكثیر فلا فرق بین الاثنين وأكثر وقیل) ههنا (ست تألیفات لا سبع حذراً من افراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتألیف) على حدة (وأبطلوا) أى أبطل هؤلاء (وحدة التألیف) التى ذهب إليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن الماهیة مضادة لشرط التألیف أعنی المجاورة فتكون منافیة له ولا شك انه (یزول تماینة واحدة تألیف جوهر) واحد من الستة (معه) أى مع الجوهر المحاط بها (وتألیف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغایر اذا ما بطل غیر ما لم یبطل ضرورة) لاستحالة أن یبطل التألیف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (الماسة) بین الجواهر (نفس المجاورة) بینهما (وانهما متعددان) بحسب تعدد المجاور الماس (ضرورة فالمبانیة) على رأیه (ضد لها حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عین الماسة والتألیف على أصله فتكون المبانیة عنده ضد الماسة والتألیف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (اذا خص جوهر بحیز) أى اذا حصل فیـه (ثم توارد علیه ماسات ومجاورات) من جواهر (آخر ثم زالت) تلك الماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أى قبل الماسات وبعدها (واحد لم یتغیر) ذاته ولم یتعدد (وانما تددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر الیه یسمى سکوناً والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان ماثلاً للكون

(قوله أى فیم اذا أحاط الخ) یعنی لیس المشار الیه مخالطة الرطب والیابس كما یتوهم من القرب لانه حیث یكون الحكم بكون التألیف واحداً مكرراً

(قوله واذا جاز قیامه الخ) مستدرك

(قوله حذراً من افراد الخ) لا یكون تألیف بینهما

(قوله ضد لهما) أى للمجاورة والتألیف كما یدل علیه جواب الشارح لا للمجاورة والماسة كما یوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عین الماسة

[قوله والكون المتجدد) أى یجب بتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكونان أو بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها

[قوله أى فیم اذا أحاط الخ] لم یجعل ههنا إشارة الى صورة المجاورة بین الرطب والیابس مع انه المذكور فی المتن فقیل هذا لان قوله وقیل ههنا ست تألیفات مانع عنه ولانه بانقضاء هذا التفریع حیث یزول أعنی قوله فیم تألیف واحد لانه لما صرح به أولاً (قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام یسمى مبانیة) اطلاق التجدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماساة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكون المختلفة على أصله ليست غير الاكون الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذي ذكره القاضي (أقرب الى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (عدم اشتراط البينة) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبية على ان قول القاضي أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لانه زيادة تضيق الأوقات (فروع) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان ما يماسه لا يكون الامميناً (ضدّها) أي ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان مباينته من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البلية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماساة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الاسماء (قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماساة والتأليف بجوهر آخر مماس به

القاضي أن السكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماساة هو السكون العام له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الامثال ولا ينافي الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماساة في السكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين السكون الاول

(قوله من عدم اشتراط البلية المخصوصة) انما يدل على قرب مذهب القاضي من الحق بناء على أن الاصل عدم تعدد الاكون فالمدعى ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البلية المخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف في تلك الاحوال تعددت الاكون أيضاً ضرورة وأما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان أي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

(قوله ومن امتناع أن يكون الجوهر الخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا ماساتها ومجاورتها حكم الجوهر الاول أعني كونه الاول المسمى سكوناً

إذا كانت المباشنة (قبل الماسة واما) إذا كانت (بمدها فقال) الشيخ (في قول بضادها) أي بضاد الماسات الست المعينة (ست مبيانات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر بضادها (ست) من المبيانات (معينة هي) المبيانات (الطارئة على الماسات) المعينة قال الآمدي (هذا بناء) من الشيخ (على ان الماسة) وكذا المباشنة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بمجيزه كما هو بمجيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز ان يكون للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيزين بينهما احياز (كقارب من أحدهما بمد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب) قربه من أحدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم الا أن يراد) أي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) أي الكون الموصوف بالقراب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد) على

(قوله هذا بناء الخ) لانه جعل الماسات الست ضد للمبيانات الست واتصاف انما يكون في الامور الموجودة ولو حل ضد علي المنافي ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف عائدا الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدي قال التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان الماسة والمباشنة عرضان غير الكون فلظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ بدل على ذلك عقد الآمدي الفعل المشتعل على ذلك التفصيل ينسبة أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون الماسة والمباشنة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيأتي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقا بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الاصول على الانفراد دونها (قوله عائدا الى التسميات) أي الاعتبارات التي ترجع اليها التسميات

(قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن الماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا من الاستاذ أبي اسحق فقول الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل المذكور في ابيكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبهما فما ذكرناه هو مبنى الكلام أحدهما هو مبنى الكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

الكون (هي المباشرة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
انما يختلف هو الاعتبار ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به يختلف قال الآمدي
اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبمعنى
من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير
البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباشرة والقرب هو
المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبادئ لسته جواهر فاذا جاور جوهراً فقد زالت
مباشرة واحدة وبقيت خمس مبادئ على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني
على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع
(الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهراً آخر (من جهة فهل يقال انه مبين) لذلك
الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المماس
في تلك الجهة الاخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة)
والمماس (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وبهذا
نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المباشرة امكان المماسات في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم
يعتبر فالحق هو الأول * الفرع (الرابع يجوز المباشرة والافتراق في جملة جواهر العالم)
بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا)
يجوز (اذ لا تجوز المجاورة بين الشكل ولا بد في المباشرة من امكان المجاورة قال المصنف

(قوله قال الآمدي الخ) يعنى ان ما ذكره المصنف يخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث
صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم الى أحد الجواهرين لافي الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول
عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفي كون المباشرة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدي فعل
ان الاستاذ قال بست مبادئ زائدة وجل النزاع لفظياً فان بيان الآمدي يدل على انه مبني على وحدة
الكون ونفي كون المباشرة واتحاما وجعل ما ذكره الاصحاب حتماً
(قوله كما اذا تبدلت) الصواب اذا استدبرت اذ لا مدخل للتبدل في حصول الافتراق ولعله تصحيف
من الكتاب

(قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بأن ينتقل البعيد اليه أو ينتقل هو الى البعيد
وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

(ويكنى) يعنى في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الشكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الشكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) ويعنى (على إيراد هذه الابحاث) أمران أحدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلسلاً) تمايل لتحقيق (اليها) أي الى حقيقة الاكوان (بما قالوا به من لوازمها) وأحوالها يعنى أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخطب في المسائل المبينة على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقةها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابتنا هذا أعوازها) أي لهذه الابحاث (نصورا) فيه (والا فلا تجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما توقف هي عليها (زيادة طائفة) وفائدة (ولولا هاتان الغايتان) المذكورتان (لم تطول الكتاب) بذلك (و) وليس من دأبى الاسهاب (في الكلام بل تحقيق المرام بالابحاز الضابط لما هو مقتضى المقام) (واذكر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهندناه لك ههنا (لدي ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتدرك) بالنصب على أنه جواب الامر (عنى لا تترك) أي لومك (المقصد السادس) من لم يجعل الماسة كونا قائماً بالجواهر كالفاضي واتباعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجباً تخصيص الجوهر بجزء واحد أو بجزئين والاول اجتماع المثليين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلسلاً) بالتدريج بالذات بدويار برآ مسدود على ما في الصراح والتأني وهو متعذر بنفسه يقال تسلسل الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي إشارة ان الساق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لا ذكر وما كفاة

[قوله لم يجعل الماسة الخ] بل جعلها اعتباراً عارضاً لا يكون للجواهر بالحيز

(قوله أطلق القول الخ) أي قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل

الاكوان على ثلاثة أقسام كما يجب

(قوله مثل الآخر لا شراً كما) في تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون

(قوله ضدان بل يعنى الاعم) أي الامرين الذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا مثليين أو لا

(قوله والمثلان ضدان) أي كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثليين واقع في

كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد أكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) أي الماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام الماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) أي الاكوان (اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الأمدى والحق هو الاول لما سبق من ان الماسة المباشرة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية (المقصد السابع) في اختلافات للمعتزلة (في أحكام الاكوان) بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاها الجبائي وأكثر المعتزلة اذا لوبقيت (الحركة) كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد (والحركة هي الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبالجمله فالحاصل) أي فالكون الحاصل (في الآن الثاني) في الحيز الثاني (سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل في الآن الثاني (كونا آخر) متجدداً (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التي هي السكون الاول في الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك

[قوله كونا مخصوصاً] غير الكون المخصوص للحيز

(قوله اضداداً) لم يجعل الاكوان مطلقاً اضداداً ولا مماثلاً بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباشرة فان الاكوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجوهر الست

(قوله فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجمله انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فيينهما تناف اللهم الا أن يقال نعم فهم مما ذكر أولاً أن السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله وبالجمله انه الكون الثاني فليس هذا حاصل ما ذكر أولاً بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو السكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتبايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المتأني للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تتجمع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تتأني السكون فيه فجاز أن تكون الحركة الي مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفى ان السكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا السكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متبايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أي انه قال ببقاء الحركة وبأن السكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه السكون الذي في الزمن الثاني المسجي بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات انه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) أي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة

(عبد الحكيم)

(قوله وهو السكون الثاني) أي السكون الحاصل في الآن الثاني فلا يتأني ماسبق من ان السكون هو السكون الاول المستمر في الآن الثاني
(قوله بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من السكون والخروج من
الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز
(قوله وانه نفس الحصول) أي الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما غيبها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الابن
(قوله وبه قال أبو هاشم الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً لان ذلك السكون في الآن لاول حركة وفي الآن الثاني سكون وآمان لا يحتاج ان ياتزم ان تكون الحركة والسكون متعددين ذاتاً ولا حيز فيه
(قوله أي قاوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو
حمل على معنى الاخراج لم يحتاج الى ذلك التفسير
(قوله من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجرده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو محلياً

(فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقبله فلا يدهنها من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من أصله ان الطارئ الحادث أقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجدداً (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعمال) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لا بد ان يكون متجدداً (اذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو أمر) الحي (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأنم) اذ لا انم على أصلهم الا على أمر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدوراً فلا يكون انما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجدداً (ولرب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم) نلم يجد عنه محيصاً (والنزيم) انتائم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدور عنه سوي هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذهني) اما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن اثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكاف بقدرته وستر مذهبه في الذهن وأما لانه أثبت التأنم والعقاب امر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكاف أصلاً (نالها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والالامش فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو) أى ذلك الجوهر (ساكن أو متحرك

(قوله ما يقبله من الاقلال) بمعنى الحمل والرفع

(قوله والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه أزلي لا يتعلق به القدرة

(قوله والنزيم التأنم والعقاب بعدم الفعل) أى بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء

القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعنى السكون

(قوله اذ ليس هناك الخ) تعقيب لانتفاء القدرة على الضد أى لا يتصور منه هناك أى فيها اذا لم يتحرك

الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والثبوت حالة البقاء غير مقدور

(قوله اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يقول باحساس جميع المعاني

الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالحسن والقيح والعداوة والصداقة والفرح

والحزن وليس كذلك فاتها معقولة عندنا في الحواس الباطنة وهومة عند مثبتها

(قوله لهوى ذلك الجسم) والا كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد لتجدد وهو خلاف أصله وأما

عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون أن يخلق الله تعالى في الجسم التثقيب الهاوى سكونا باقياً يكون به

لبشه في الهواء كلبشه بالسكنات المتجددة

أدرك) بالحاستين (النفرة بين الحالتين) أي حالى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن أو متحرك ضرورة (ومنه أبو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بمد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بمينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ لا ادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة ألا يري أن (راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان رآكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخزرها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

(قوله وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على اثنين اثلا يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للإشاعة فان الرؤية عندهم بمطابق الوجود

(قوله بمطابق الوجود) الصواب أن يقال بمطابق الكون في الحيز اذ الكلام فيه لافي الوجود (قوله بل ربما توهم الخ) أي تحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة

(قوله لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها) أشار بذلك الى دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية السكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

(قوله التفرقة بين الحالتين) قال في ابتكار الأفكار ولقال أن يقول على حجة الجبائي ما لمانع أن يكون على أصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب نزوح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع ولهذا فان من سدد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا يختلف فيه أو ان يكون يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قاذح في أصول المعتزلة ولا يحصى عنه [قوله ومنه أبو هاشم واحتج الخ] قال الآمدى حجة أبي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصول الجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما

ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورايها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر) أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) أو لمسا فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قولييه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (أو المحاذيات) المتخالفة (أو غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبوهاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤي التأليف وهو) أسر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤي الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحادهما (وانما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتي ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

(قوله فلم لا يجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف

واحد بجهلين

(قوله قد يكون بالنظر الى الاكوار) فيه بحث اذ يفهم منه أن الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم اللهم الا أن يقال انه بطريق الازام أو يقال انه ذهب الى أن الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

[قوله لرؤي الصفحتان معا] وليس كذلك اذ لا تدرك الصفحة السفلى

قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر (من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها) ومنه ابنه (وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على أصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (فقيه) أي في هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها) قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرة (بالقدرة) (كن يضم أصبعيه ومنه ابنه اذ يمنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا (سابعها ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة) الجوهر (الرطب) الجوهر (اليابس) وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطاً له لانها لو كانت شرطاً للابتداء) أي شرطاً للتأليف في ابتداء حداثته (لكانت شرطاً) له (في الدوام كأصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواماً (وليس) الامر (كذلك كاليوايت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تمعها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواماً (ومنهم من قال انها) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان الأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعندما فهي شرط له (ومع ضعفه) أي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للدائر (فاعل ذلك) أي الاختلاف بين

[قوله باختلاف الاشكال] الباء لاملازمة أي حال تأديها باختلاف الاشكال لالاسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح

[قوله مختلف باختلاف الاشكال] الباء بمعنى في أي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم

المتجاورات في صموبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الابن علي رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر المقصد الاول قال الحكماء الجسم اما أن يكون متحركاً أولاً ويكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك (الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كالم أول لما بالقوة) أي للحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الابن الخ] أي المباحث التي لها نوع تعاق بالابن لانها مباحث الحركة التي تقع فيه وتخصيص التعاق بالابن مع ان لها تعاقاً بالمقولات الأخر أيضاً لسكون وقوعها فيه بديهياً متفقاً عليه ثم اعلم أن الحركة معلومة بالسكنه الاجمالي بديهية بجذف الشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة النفس فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التي ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدربحاً وكال أول لا بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمتمهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها تعريفات لفظية بالماوازم ولا يفيد تصور حقيقة فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في انها مقولة برأسها أو داخلية في واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وقعت فيه فلاستدلال بشئ من تلك التعريفات علي دخولها في مقولة توهم ناسئ من توهم كون ذلك التعريف حداً (قوله من كل وجه) أي وجه مقرر في ذات الشئ متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد في ذات الشئ بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينزعه العقل من ملاحظة انصاف

(قوله في مباحث الابن علي رأي الحكماء) ظاهر كلامه يشهر بأن الحركة من مقولة الابن علي رأي الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها السكونان في آئين في مكانين أو الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة الابن وأما عند الحكماء قيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل علي سبيل التدرج فن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فن مقولة الفعل وأما تفسيرها بأنها كالم أول الخ فلا يظهر منها انها من أي المقولات عند هذا المفسر ويمكن أن يكون قوله علي رأي الحكماء متعلقاً بالمباحث بالابن فالابنية حينئذ علي رأيها والمباحث علي رأي الفلاسفة لكي لا يخلو عن بعد لان المباحث تم الحركة في الكم والكيف وليس شئ منهما أثباتاً علي رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما ينبغي وهذا واعلم أن البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منه بل هو من البادئ التصورية الا أن يعتبر الحكم الضمني

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجهه) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجهه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلاً بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفي أيضاً (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو)

الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده فانها اعتبارات ينزعها العقل من ملاحظة حصول الشئيين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل وان دفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين

(قوله لان جميع ما يمكن الخ) أي جميع ما يمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضاً (قوله أي الموصوف الخ) أشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان أريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لا بد أن تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المدومة

(قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفاً بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العيين للشارح وفيه بحث اما أولاً فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً حينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه ولا لكان كونه بالقوة بالفعل الخ وكذا قول الشارح هننا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقية علي ماهو المبحث باعتبار فهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات اللهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل وأما ثانياً فلان الاضافات لما يجوز أن تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[قوله أي الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذراً عن اللغوية في قوله له حركة بالفعل

أى الحركة (أمر حصل له بعد ان لم يكن) جاصلا له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) أى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هذا اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحاصل والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق اقوة بل يكفينا تصورها ورضاها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا ثابا حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لا ثبته بصاحبها (وأنه) أى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فثبتي منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثانى المترتب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان الحصول في المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة

[قوله في مكانه أو على حاله] الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها

[قوله وقد يعتبر في مفهوم الى آخره] كما في تعريف الازدة بأنه ادراك وتبل بما هو كمال وخير عند

المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه الخ) زاد في التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه

تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد

(قوله أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام

ولست عندهم كمالات قطعاً بخلاف صورها الجسمية والنوعية ام تصور سبق القوة بالنظر الى الصور

الجسمية والنوعية أسهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف تصويره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن

التعريف بهذا القدر غير واضح

فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احدهما انها من حيث أن حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله ان حقيقتها هي التأدي) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستلزمه شيء له وان كان

يرتب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي بمجالها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كلالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقدارها أن يكون شيء منه أيضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كلالا لحل الزمان الاول بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل المقتضى هي الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الوصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فدفوع بانك ان أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا ينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض بالحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى

(قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم أيضا أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريبا أو بعيدا يعمل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أن يكون هناك مغلوب غير حاصل اذ لا تنافي له بالطلب وأما استلزام الحركة للمغلوب الغير الحاصل فن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجمله الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التأدي فليتلأ

(قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلأن الحركة تنعدم ان الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كاصح به فهذا البحث ان أورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ الانصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه

فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وأخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشاركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بمض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما استطاع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولى تخرج الكمالات الثانية

(قوله فهوية الحركة) أي ماهية الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها (قوله في ذلك الكمال الخ) أجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال أول بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيها هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير تخصيص محل لمنع التعريف (قوله تخرج الكمالات الثانية) أي من حيث انها كمالات ثانية

في المقصد الثاني وان أورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً اذ لابد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصل في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل وأما في الثاني فثبتتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدارها قائم بها لا يقال العينية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة أيضاً فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث أن حقيقتها هي التأدي الى الغير يقتضى أن يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للعينية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن أن يجاب بأن الذي الذي عند خاصة بالحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والنحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تقتضى باقتضاء الزمان بل حركة أخرى فليتأمل

وبقيد الحيثية المنعقدة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق أعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في أنفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف لحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما انصف بالاولية لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها مطلقا (وكونه) أي كونه المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فتقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لاني ذاته (والا) أي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل (فلذلك) أي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لا اعتبار الحيثية معني وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة

(عبد الحكيم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وايست الهولي كالا لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شيء منها بدون الهولي الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر قائم ما زال فيه الاقدام (قوله نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض في الحركة المستديرة كالحد المفروض في الحركة الآتية فكما أن الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآتية للتمتعلة ما لم يفرض أن لا تكون الحركة فيها بعده كذلك الوضع فلذا قل واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله

كألا أول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالأول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الماخص ان تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بمصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماءهم) من

(قوله ولاشبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بأن أولوية مابعد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

(قوله بأن ما أورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق بوردتها للأجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجلي منها حق يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلي لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما حررنا ظهر أن ما في الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها أخفى وقد يورد فيها بمحصل تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلي لكنها أجلي من المعروف بهذا الوجه الخفي انتهى نأشئ من قلة التدبر لما عرفت أن حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله ويمكن أن يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس بشيء

(قوله لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشيء مرتين مع انه ليس بتدرج بل المراد أن الشيء المتصل في تفسير المطلق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قيل هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها أجلي وبعضها أخفى وقد يورد فيها بمحصل به تصوره بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلي لكن أجلي من المعروف بهذا الوجه الخفي وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعتز لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى في حيز المنع وأما الجواب الذي ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف

(أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة أو لادفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً أو لادفعة أو بالتدرج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (ليكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدرج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدرج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فان الامر الواقعي في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدرج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيازم الدور) قال الامام الرازي أجاب ببعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسماً بعد الجزئين المتحددين مع الكل في الحقيقة والاسم .مقدماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدرج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القمع وأما في الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدرج وهو وقوعه في آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدرجه باعتبار السبب العارضة لها أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدل على وجوده حرراً من معنى التدرج اندفع الشبهة التي أوردها الامام في المباحث المشرقية حيث قال في التدرج شك لان التدرج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء شيء حادث آتى وان يحصل ابتداء وجوده ان لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آتى وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لا يمنع أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعه وما دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحد الذي يمنع أن يكون له حصول الادفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة يمكن أن يقال ان حصوله على التدرج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحديق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيازم الدور) قد يقال التدرج الواقع في تعريف الزمان هو التدرج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعتيادي مما عرّفه أرسطو فلا محذور وأنت خبير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجمل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً (المقصد الثاني) ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الاول الوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آئين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أي المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت

(قوله اللذين للمسافة) تخصيص المسافة بالآن لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصوره فيها سهل

فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط يحقق

(قوله لا يكون قبل آن الوصول اليه) لاختفاء في انه لا يمكن الحصول في حد قبل آن الوصول اليه

فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لنا كيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد

(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة

الكيف كما يوهمه عبارة المتن

[قوله اللذين للمسافة] اشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس الابدأ الحركة ومنهاها

فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في

الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطابق ما وقع فيه الحركة مجازاً والا قرب ان يقل بدل قوله

للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت

الحركة المستندرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرجت من التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى

بالفعل وان اريد بهما ما هو أهم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار

الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدأ

والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فن

أرد الاطلاع عليها فليُنظر فيه

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أى الحركة بهذا المعنى (أمر) . وجود في الخارج فانا نعلم بمماونة الحس أن المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلي ولا وجود للحكايات

آن الوصول في امتناع الحصول فيه كاله قبل الوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما قلناه عن بعض الفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجد الخ) فلها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي حرضت لبعض الناطقين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن في ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محل لان كونه في المكان الاول سكون وأما المكان الثاني وانه محل لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الى أصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة والادفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبالية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدرج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم بما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزماً له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور أصلاً تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا وما سيذكره في ان تعدد المتحرك لا يقدح في شخصية الحركة هو ان محركاً اذا حرك جسماً ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل عبارة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر كما يصحح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العاليتين الثابتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حتى التأمّل

في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من أجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالمعد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فمعد وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقاط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أي استقرار المتحرك في حين واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً اليه اما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلأنه لو استقر بمعد المبدأ في حين لكان حاصلًا في المنتهى لا متوسطًا بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون مغايراً للحصول الأول فتغاير الحدان

[قوله متتالية] اذلولاً التتالي يلزم انقطاع الحركة

[قوله قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ] حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال (قوله على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع

(قوله كالبياض الخ) يعنى أنه آني الوجود زمني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بوجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم وأجيب بأن عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

الحركة (ضدًا للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) أيضًا (بمخلاف من جماعها) أي الحركة (السكون في الحيز الثاني) فإنها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبني ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في أنفسها (وعدم تفاصلها) الى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزئ وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركباً من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بمقدار تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرها واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعاً وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعاً والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الحيز الثاني وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات بما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلاً واحداً

(قوله انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان لواقع من أن انتقاله التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التي أوردتها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهي انها تحدث في آن فني ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثاني وانه محال أيضاً لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسبقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) نهيذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتقال الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لانه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متسمة في امتداد الحركة والمسافة تقطعاً كانت أو خطوطاً أو سطوحاً لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تنجزى اما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآتات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آتين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آتات أخر * المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة يطل نسبتها) أى نسبة الحركة والظاهر أن يقال بطل نسبته أى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها الى منهاها وبعبارة أخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج

(قوله والظاهر الخ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالظاهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يترهون من أن للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهورية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع (قوله وبعبارة أخرى الخ) أشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها

(قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تنجزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار احتمال التتالي على نبوت النقطة مثلاً اذ لا يلزم من نبوت النقطة نبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حولها حلولاً سرانياً بل ذلك اللازم من خصوصية التتالي كما أشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثل لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده (قوله وبعبارة أخرى الخ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلاً فإن قلت اذا وصل الى المنتهي فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لا متناع أن يكون الموجود عين المعلوم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا متناع أن يتصل المعلوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلًا دفعة لا تدرجاً فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) أي نسبة للتحرك (الى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (يخيل أمر ممتد) يعني أن للتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي أدركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الجزء الاول والثاني لا أن تكون موجودة أصلاً لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما اذا كان مركباً من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدرج وان كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لان الحاصل في الجزء الخ) هنا انما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما في الزمان

(قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قبل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده آتان آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهي فان قلت الحركة لا تنصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهي ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان أردت بقولك قبل الوصول الى المنتهي آنا قبل أن الوصول الى المنتهي فالترديد غير حاصر وان أردت أهم من ان يكون آنا أو زماناً تختار أنها تنصف بالوجود في زمان قبل أن الوصول الى المنتهي لانه حده ونهايته وأنت خير بأن قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد يدفعه

(قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما ان يقال ان إحدى صورتين اتصلت بالآخرى فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني ان يقال حصولها معاً صار ممتداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه

فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين
 معا على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (في
 الجس المشترك فيرى) لذلك (خطأ أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط
 الخس وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لان اجتماع الصور فيها إنما هو في
 الخيال لا في الجس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى
 القطع وتصويرها (أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون) هي
 أمراً (وهي) لان قبولها لهذه الامور إنما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم
 يتصف بها قطعاً (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة
 والنقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع
 كونه أمراً وهيأ واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم
 فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضا لأدلة
 وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف مناقى مباحث الزمان
 تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا يتقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في
 الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه (في المقصد الثالث) فيما يقع
 فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي
 الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة
 موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا
 ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالآخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة
 الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد في نفسه
 (قوله هي الموضوع الحقيقي) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كما في
 قولهم السواد في الجسم ظرفية محل للحال
 (قوله لان ذلك السواد الخ) أي السواد الذي فرض متحركا سواء كان الحركة من نوع الى نوع أو من

(قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو
 موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذمب آخرون الى أن معني وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معني وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء أو

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جلس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرد فوهم لا متناع بقاء حصة المجلس أو النوع مع انعدام الفرد (قوله بل في صفته الخ) أي بل التبدل في صفته بأن حدثت بعد ما لم تكن حادثة فيه أو وجدت صفة ما لم يكن ليس حركة

(قوله ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص

(قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جلس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً

(قوله والمفروض خلافه) قيل لا نسلم لزوم خلاف المفروض اذ معني الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعني متعققي في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله يناقض هذا الفرض

(قوله والصواب ان معني وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنستكمل عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شيء أولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت) أي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فيين) أي ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وأيضاً فالتأرورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) أصلاً (فاذا مصت مصاً قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليها دخلها) وبهذا الطريق يماؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (خلأ حدث فيها) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لا متناعه) على رأيهم (بل لان المص) أخرج بعض الهواء و (أحدث في الهواء) الباقي (تخلخلاً فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أي في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) أو عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) أي في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلأ) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا أيضاً (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (آيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) أي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهوى ليس لها في ذاتها مقدار) ومالا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها

(قوله ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ما قرر في محله ان الهوى في نفسها ليس يتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى أعنى الصورة الجسمية في نفسها ليس له مقدار أصلاً فاقبل بأنه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافى أن يختص بدرجة من المقادير وأوجب بأنه لا يضر لان الهوى اذا لم يقض مقدارا شخصياً يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدوجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هوى الفلك مع إعلانه عندهم كله ناشئ من عدم الاطلاع على مقالمهم من مادة الفلك لا تقبل الا مقدار معيناً بناء على أنها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعنية تقتضى مقدارا معيناً فلا منافاة بين القولين

[قوله وأيضاً فالتأرورة الخ] وأيضاً فالآنية اذا ملئت وسد رأسها وأغليت فغند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخل في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتصدع (قوله أو عاد بطبعه الخ) يرد على ما ذكره المصنف أنه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فأورد الشارح المحقق قوله أو عاد بطبعه الخ دفعاً لسؤال عن أصل المسئلة (قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بأن الهوى لا مقدار له في نفسها أنه

على سواء (فقد تكون) الميولي (في بعض الاشياء) كافي العناصر (قابلة للمقادير المختلفة
تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك)
الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل
واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت الكثافة (ولا يلزم) من كون الميولي لا مقدار لها في ذاتها
(أن يكون الشكل كذلك) أي أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة
على سبيل البديل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى
غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين
(لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المميز (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها
له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند
بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً يناقض القول بأن الميولي
لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله
(وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الميولي (مصحح) للتخلخل والكثافة (ولا يلزم
من تحققه) أي من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والكثافة في
جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاً واختصاصها بمقدار معين
وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً
لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الشكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء
الفلك عندهم بخلاف العناصر فينتجه عليهم تجوير أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

(حسن جاني)

لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا يناقض أن يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذا الميولي
اذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة المتقضاة مساوية فلزم جواز
تبديلها على هيولي الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بأن صورة النوعية مانعة
[قوله فينتج عليهم الخ] ولا يدفعه ما يقال بعد تسامح استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره
يكون لا محالة لقاسر لجواز ان يكون للقمر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم
تجويز قابلية القطرة محل الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالة لا تصافها بالفعل بذلك المقدار ولا
يقدر في هذه القابلية التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الانصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني التكاثر وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن يفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انبثاقه ولبثته (واعلم أنهما) أي التخلخل والتكاثر المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أن تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نقشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثر على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) أي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التبعاد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أي رقة القوام (و) اسم التكاثر (على النخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثر بمعنى الرقة والنخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول وهو عكسه)

(قوله قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا لا استحالة في ذلك أو أفاد اليه البرهان وبجهد الاستبعاد الوهمي لا ينعف

(قوله على ما قيل الخ) اشارة الى أن الزيادة في الطول متحققة الا انها غير محسوسة

(قوله لا يزداد به الطول) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد في جانب الرأس والقدم قابلاً غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع أقطار الاجزاء الاصلية والسمن لايزيد في أقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استندراك اعتبار قيد اجمع اذ السمن لايزيد في قطرين بل أقطار الاجزاء الاصلية

ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزوه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كأشهرنا اليه آنفاً (قوله اذ لايزداد به الطول) رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول أيضاً وقد يقال المراد بلاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء الاحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء الاحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء في الطول أيضاً أم لا اذ ليس الازيداد به في اقطار الاجزاء الاصلية أعني العظام فتأمل

أي عكس النمو فهو انقصاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والمزال والفرق ان الواقت في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وانفذت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا قالت أجزاؤه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تقريبها والنموذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لسكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نوما في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في ابنه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب ... ان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مبرهن ان كان اتصال الزائدة بمد المدخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نقب الاثر راب ما قاله المجيب

ختصار

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر .
 (قوله اذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة .
 [قوله في ابنه أو وضعه أو كيفه] فان الحركة الابنية تستلزم تبدل القوام لان الالاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام واللون تحركت في السكيف أيضا فكلمة أو لمنع الخ .
 (قوله فالصواب ما قاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجيا والمنحرف في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر في التشخيص والا لزم انعدام الشخص آنا فانا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بناء وصيرورتها متصلا واحدا مع عدم الحركة في السكم على ما فهم بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع وبوط المفصل

[قوله فالصواب ما قاله المجيب] فيه نفا لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين أولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا مع انهما متقدران بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلا

فالقول ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد
 السون والهزال منها أيضاً (الثانية) من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى
 الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم
 من كيفية الى أخرى على سبيل التدرج فلا بد ههنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من
 كيفية الى أخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجاً (ومن الناس من
 أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالخار عنده لا يصير بارداً ولا البارد
 حاراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس
 تغيراً وانقلاباً في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى)
 كالبرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلاً
 (وهما) أي هذان القسمان من الاجزاء أعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة
 الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائماً الا ان ما يبرز منها) أي من تلك
 الاجزاء (بحسب ههنا) وبكيفيةها (وما كن) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهؤلاء أعني
 أصحاب الكون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
 فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون
 الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكون ويحاول مقاومة
 الغالب حتي يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاسحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول
 (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الجمد) أيضاً (وأنه
 ضروري البطلان ومع ذلك) تنبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في

(عبد الحكيم)

(قوله فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك
 ولعل القوم انما تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصص
 العقلية في الكمية لاتعداد افرادها
 [قوله بل كون واستتار] أشار بالمطوف الى أن معنى الكون انحصار الاجزاء في باطن الجسم
 لا بمداخلته فان تداخل الجوهرين باطل
 (قوله ان الاجسام) أي العنصرية
 (قوله من جميع الطبائع المختلفة) أي الطبائع الاربعة

الماء البارد (فن أدخل يده فيه كأن يجب ان يحس بحره) أى بحر باطنه (أوتقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وأيضاً فان شراً اذا صادف جبلاً من كبريت صير كله ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط الى ان الحار مثلاً اذا صار بارداً قد فارق الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حاراً بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه ناراً ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال أيضاً باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ

(قوله وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان ما رى خارجاً بعد ان لم يكن اما لحفاضة أجزاء نارية أو لخالطتها فتلك النارية اما أن يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن أو كانت موجودة كائنة فظهرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وبقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخابط القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبائع الاربعة وليس المراد أن ههنا مسيحي وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

(قوله الى أن الحار مثلاً اذا صار بارداً الخ) وكذلك انما يصير بارداً بدخول اجزاء باردة فيه من خارج (قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) أما الاول فلا يلزم من ذلك أن لا يصير الجسم الذى صار بارداً بعد ذلك حاراً لان الاجزاء النارية قد فارقته سابقاً وأما الثانى فلان شراً اذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلان اجزاء الكل أطلق عليه تسامحاً والاولى ما في عبارة الشفاء اختصاص اجزاء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سبقت سرية في اثبات الحيز للحيز لقنا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء

[قوله أو يقل برده] في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله وربط الخبر بالمتبداً محذوف أى عنده وفي بعضها يقل على ان الثقل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة فى الباردة التى غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بازوم اطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بازوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير ناراً الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدرج فكانهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ^{في} الثالثة ^{من} تلك المقولات (الوضع حركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أى من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فنهى من قال لاجزاء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج مالا وجود له فيه (بل ذلك) أى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وابنها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستندارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع أنها

(حسن جاي)

(قوله اما حاوية واما محوية) على سبيل منع الخلو
(قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم الفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى فى اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان فى الفلك مبدأ ميل مستدير بأن أجزائه الفرضية متساوية فى الماهية فلا يكون اختصاص البعض بمحز أولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله
(قوله فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى) لانزاع في ان الطبيعيين لا يتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشهرة أمرها
(قوله وأما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الابن وهو) أى المتحرك فى الابن (النقطة التي يسميها المنكلم حركة) فان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الابنية المسماة بالنقطة وهى المتبادرة فى استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة وهى أن يقال المتحرك فى الابن ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد فليس متحركا فى الابن بل هو ساكن مستقر على أين واحد وان كان له أيون متعددة فلما أن يستقر على واحد من تلك الأيون فى أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لا يستقر فلا يكون فى كل أين الا آن واحد ولا شك أن تلك الأيون الآتية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الابنية واذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بأن يقال للمتحرك فى الابن من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يخاف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض فى ذلك الابن المستمر أيان متصلان بل كل أيين مفروضين فى ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالى الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف

(حسن جاي)

(قوله وان كان له أيون متعددة فلما ان يستقر الخ) وأيضاً تلك الأيون اما غير متناهية وبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية وبطله لزوم تنامي أجزاء المسافة مع انه باطل عندهم [قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة] فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان واحدة نوعية لم يزد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بمحاطوا ان أراد الواحدة الشخصية كما قل عندهم الله تعالى فما ياباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من أول الحركة الى آخرها بما ياباه الضرورة الحسية ألا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاق بل ضرورى وأيضاً كيف

كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أخر كما أن كل آئين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آئات أخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك أنه تبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفني لا تدريجي كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أى منع تبدل الصورة (بعض المتكاملين) وقال لا كون ولا فساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) أى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) أعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (أو الارض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) أى بركة القوام (أو هو) أى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء أو الهواء (واليواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن جلي)

يدعى هذا في الحركة في المبادئ التى هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجلس والفصل كيفية واحدة غير قارة كافى سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلا اللهم الا أن يقال الانتقالات الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية في باب التشبيه الا أن الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل عن الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لاشك في تجنب العقل عن قبول هذا الكلام

[قوله في كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة] أى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حراشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لا يجمله مختلفاً نوعاً واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الآتى أن يكون كوناً وفساداً لانها حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر

العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلاً بل في الكيفيات (وإبطال) أي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالاً * الوجه) الثاني (اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصري كالماء مثلاً (بمحيز طبعا) أي بمحيز معين من أجزاء المحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (أيضاً انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثية) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك المحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في محيز تخصص به حدوده عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك المحيز لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا أيضاً الخ) قل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً مقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بمحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بمحيزه لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثية وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] قل عنه انه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بمحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بمحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية

(قوله لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة) أي لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من المحيز بسبب ما كالحجارة والمحاذاة

الحال على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول أن الاصل) ان أخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) أى حقيقيا أيضاً (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) أي الموجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي الحقيق ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أى فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسما موجوداً يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة السككية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أمراً مفارقاً وتساوى نسبه الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعدداً على وجه يقتضى ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المتمد) في ابطال نفي الكون والفساد

(قوله أن أخذ خارجياً) أى يكون الحكم على الافراد المحققة في الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أى يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة في الخارج أولا

(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية

ثبت الامكان لان الحكم في القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقة كلية على ما بين في محله

(قوله لجواز أن تصدق الموجبة الخ) أي بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة

موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة السككية الخارجية أعني لاني ما يصدق عليه الحركة المستقيمة

يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشفاء هكذا ان الاجسام التي في طباعها أن يقبل الكون والفساد في

طباعها ان تحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على

الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيطة قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على

من له لطف قريحة انه لامعني للتريد المذكور في المتن على هذا البيان ولعمري انه يطلب التفسير بتغيير

عبارة ومفاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اخص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا

بصورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكما تبدل صورته المائية

صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حيز

الماء حال كونه متصورا بصورة مائية أجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على

نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان

الكاذب جاز أن ينلزم الصادق

هو التجربة والتمويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بأن يتحرك محل الصورة الى صورة أقوى منها (ولا التفتت) بأن يتحرك محلها الى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطاقاً بأن يتقل محل الصورة الى صورة أخرى يسيراً يسيراً سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لان في الوسط) أى في وسط الاشتداد أو التفتت بل في وسط الانتقال التدريجي (ان بقي نوعه) أى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير في الصورة) أى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله هو التجربة تلخ أى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بدلاً تار الخصلة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فلتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهر واحد ايقياً من صورة نوعية تستحيل في الكيفيات

(قوله ان بقي شخصه) سواء كان مختلفاً بالنوع لا يستقبل اليه أو موافقاً له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرداً أيضاً (قوله لم يكن التغير في الصورة) لان تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله ان بقي نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر أى بقي النوع الذى حصل بتلك الصورة (قوله لكان اشمل) أى لكان البيان اشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجي إنما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو في الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفي لانه لا يكون الا بالفعل والوصل وهما آنيان

[قوله وان لم يبق نوعه] أى ذلك النوع كان ذلك التغير غدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

(قوله ينقلب بعضها الى بعض) بأن ينتفى صورة بعضها ويوجد بدلا صورة أخرى (قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لبقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم الشخصات كما لا يخفى (قوله لكان اشمل) لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وأيضاً لو قيل ذلك لم ينجح في ترتيب الجزاء الى تعييد كما احتجج في كلام المصنف

[قوله وان لم يبق نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع انه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة بظاهر بملاحظة قوله اذ لا بد أن يحصل الخ

كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تنالت الآتات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

حينئذ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لا متنازع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقص وبعبارة الماتن منطبعة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معني فيها وقع وحينئذ يكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع المضمير

(قوله اذ لا بد الخ) بحقه الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دلائل على قوله ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان خال الخ) فيه ان بقي احتمال اسم بالابطال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تنال وابطاله بأنه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال (قوله ونقض الخ) وتقرير النقص ظاهر لا يحتاج الى البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الخالي عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور موجودة ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخالف للزمان الخالي

(قوله بأن بقاء الموضوع) يعني ان الحركة في الكيف مثلاً حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمة وبقاء الموضوع بدون تلك السكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوها عن تلك السكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها

[قوله وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع] حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني أئى قوله وأيضاً فبدأ الحركة والنقض ليس الا على الدليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما مافراً باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبني على انتفاء الصورة المعينة وفي الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلاً وبهذا التقدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر فنأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبدية وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحصى عن ذلك الا ما مر من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

مقومة لحما في الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود في أثناء الحركة صوراً متعددة في الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لموجود في الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذب في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهولي فيها نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حملت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محصلاً ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولا يحصى الخ ويندفع ما قيل اننا لانسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الابن والسكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال الانتقال فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثاني وهم

[قوله وعن سائر الاعراض] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكية والوضع بل الابن أيضاً مما يستحيل بالضرورة أما الاول والثاني فظاهر وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسلح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الابن نعم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها ولما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلما

سئلة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده علي محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحلها (وأيضاً فبدأ الحركة) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لاحتالة في زمان كونه متحركاً (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تتحصل ذاتاً معينة موجودة الا بالصورة المعنية فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بأنها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشي من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الي حالة أخرى فلا حركة أصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهويولي ليست الا شيئاً بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتمدها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللابحث فيه مجال (وأما المضاف فطبيعة

(قوله انما يكون بصور متعاقبة) كليت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة (قوله وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب ان الهويولي ليس بحملة الا بالصور المعنية أما لو قرر بان الهويولي مع احدى الصور نوع محملة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة أو مخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال الهويولي مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجياً

(قوله لما كانت كذلك) أي لما كانت وحدتها وتمدها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصلة في نفسها فانهم قالوا انها متحصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطاري لا يندخ في شخصها حتى ذهبوا الى أن العناصر والموايد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثراتها بتعدد تلك الاجسام والهويولي بالنسبة اليها خشبة ملون بألوان متعددة فان تجزئتها بتلك الالوان لا يصير وحدتها الشخصية

[قوله ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده الخ] فبسه بحث لان الافراد المتبدلة هي الافراد الفرضية لا الحقيقية والا برد التردد السابق كما تحققت هناك فكما أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوماً للمحل لم يلزم انقضاء الخ (قوله وللابحث فيه مجال) اذ يجوز أن يقال تلك للصورة اذا زالت عن الهويولي واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهويولي باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهويولي تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفرومة (بل) هي (تابعة لتغيرها فان كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معرضها لكانت مستقلة بالمفرومة وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدي المقولات الأربع وقمت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معرضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفرومة) أي لا يعقل الا عارضة لمقولة أخرى فالعروض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلاً عن الحركة لان أقل درجات المعارض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فارفع النقض والمنع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان أقل درجات المعارض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فاما كون الآخر ضدًا لبراد كالحر والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعرضها وجب ان تكون في الحكم أيضاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكونه في طبيعياته وأما مقولة المضاف فينبه ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلتحق مقولات أخرى ولا تحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والأضعف عرض الاضافة مثل ذلك فينبى كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو اني فيها بالذات يعدم كونها عارضة الموضوع بتوسط مقولة أخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها يتبع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم أكثر لان عروضها بتوسط المقولات أكثر

للمصورة في الشخص كان الشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولي للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا تخمد موجودة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطباقم على قدم الهيولي شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص خيلت لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تحرك في الصور الشخصية وهنما بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولي في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولي في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقداراً منه أو كان على أشرف أو ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس أو ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من اضافة الى أخرى تدريجياً وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالايين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجياً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وامامتي فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده لجسم يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن نابها لها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع في نوع آخر منها وفي النجاة ايضاً ان كل حركة فهي في متى

[قوله ان وجوده للجسم] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيناً معاً وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى

[قوله كل حركة فهي في متى الخ] يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان لمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعاً في حصول شيء ما في زمان فيكون لازمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها وينقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان متى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متناه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومنقوض بالايين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالايين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها في الاحكام وأنت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية

فلو كان في متى حركة لكان متى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعتراض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كمروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعياً اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعياً أيضاً ولا يكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهم زمان كالغجر والمغرب مثلاً فانه يكون تدريجياً أيضاً لدفعياً ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله (وهو) أي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعرضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

(عبد الحكيم)

(قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الح) يريد ان الانتقال الحاصل في متى بطريقتين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تسكثر فيه فضلاً عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً وعلى هذا اندفع الابرار المذكور بقوله ويرد عليه الح وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنياً فالانتقال من متى آتى وان كان تدريجياً فتدريجياً فخلص كلام الشيخ في النجاة انه لا يقع الحركة في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير منحصر في وقوع الحركة في متى كما يومه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين (قوله فلا يستقل بالمفهومية) أي لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة

(قوله وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه

(وكذا الملك) قانه أيضاً مقولة نسبية تابعة لموضوعها في التبدل والاستقرار (وأما) مقولتنا (أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيها الحركة وأبطل) قول هذا المثبت (بأن المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلاً (لا يكون تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فينبغي ما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا

(عبد الحكيم)

(قوله وكذا الملك قانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقص بالمنع المذكور سابقاً وفي الشفاء اما قوله الجدة فاني الى هذه الغاية لم أتحققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو بضم الحاء وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولاً حركة وأورد عليه ان تبدل السطح الحاوي حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى أحدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تتبع الاخرى وان كانت ذاتية

(قوله فأثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيراً يسيراً الى ان يصير يفعل وينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشيء قد يتغير من ان لا يكون ينفعل بالحيز وينفعله الى ان ينفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلاً وان الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً الى أن يسرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة التي بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثاني ما سيأتي من انه لا بد في ذلك الانتقال تخلل سكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في ان يفعل ان ينفعل.

(قوله ومن المحال ان يكون الشيء الواحد الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شيء وبين التوجه الى ضده فالصواب ما في الشفاء انه لو كان التسخن باقياً حين الانتقال الى التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخين له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينقل المتسخن من مرتبة الى أضف منها وهكذا الى أن يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثناءها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تحور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً اما في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتنام الفعل شيئاً شيئاً فنقع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في الفاعلية وأنت خير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فنقع الحركة في المقولتين تبعاً **المقصد الرابع** **العلة** للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية

(قوله ولقائل ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من التسخين الى التبريد اما في صورة الانتقال من شديد الى التسخين ضعيف فلا توجه حياضاً الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطابق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالنوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجهها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لانهم أيضاً الخ) العوالب لانهم لا يعقلان الا تابعين لقوله فما تباعن لذلك الموقلة في الانتقال الدفعي والتدرجي (قوله العلة للحركة الطبيعية الخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام أي حركة كانت لها سيجي من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضى وجودها اقتضاء تاماً فان تلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للاختلاف في مثل الحجر المسكن في الهواء فنُدفع لان الكلام في الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فينبغي زمان سكون كابين الحركتين الا يتبين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار (قوله ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية بأي معنى اتى عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خير بان الطبيعة مع

والا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) أي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه (وأيضاً فلانها)

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون متمتعاً مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذي أوردته بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فاعلمنا تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع

(قوله وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبني عليه كما مر

[قوله وسيأتي الكلام عليه] أي على اشتراك الجسمية

تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف قدبر

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فاعلمنا تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا أن المتحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا يثبت في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص الا ان بنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهرباً عنه فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلو جوب تخلف سكون بين كل حركتين وأنت خبير بان هذا المشنهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فتقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لا بطلان من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ اذهب الى غير النهاية قلت قد أشرنا الى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي علتها الجسمية (أما المطلوب فتقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) أي تخلف المعلول عن علته (وأما لا المطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (أما إلى جميع الجهات) معاً (وإنه محال) بالضرورة (وأما إلى بعضها وإنه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً لأنها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة متفضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فإن

(قوله فتقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة الثابتة وهو يستلزم إمكان تخلف المعلول عن العلة الثابتة فاندفع مانوهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إنما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لا بطاها من دليل على أن نجد المطلوب إنما يكون من علة له مشعور

(قوله لأنها ثابتة) أما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة إلى حد المسافة (قوله هي الطبيعة الخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة

(قوله لأنها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموجود المحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وأينه وغير ذلك فهو ممنوع لا بدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البتة فإن كان قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار انتقل الكلام إلى مقتضيه إذ كل غير قار الذات مفتقر البتة إلى مقتضى لا متنازع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً أقام (قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في الماخض بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجزم مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاشي مجيباً عنه ولقائل أن يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة إياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وأنت خير بأنه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها إلى الطبيعة بالشروط المذكور كما فعلوه اللهم إلا أن يقال اعتبارها أولى لخصوصها ومهوم الجسمية ولذا أسند إليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو أنهم

تلك الحالة (تترك طبيعا طلبا للملائم) أما في الاين فكا لجبر المرمى الى فوق وأما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتهاء أحد جزئي علتها أعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتاخيريه ان الفعل اذا ترتب عليه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضه بالتقاسم اليه وعلته غايته بالتقاسم الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملامة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة

(قوله اذ لا بد من الشعور الخ) وأنتم أيها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقر عندكم من قسمة الحركة

صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فاعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل أن تكون علة مستلزمة لها فليعلم

(قوله اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطباع شعورا مقتضاها غاية مافي الباب ان شعورها ضعيف منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من الذنخل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل مرووق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكده الظن بان للنباتات شعورا وادرا كما كذا في الحماكات

الطبيعية (أن الدلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التى هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلى) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وادارتها الكليين (بل انما هي) أى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بنداده في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لذلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى أجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فانا نخيل صوراً لا وجود لها في الخارج على ماقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تنحى من خارج وقد تنحى من داخل كالمقامات

(قوله فالمتحرك الخ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فمكلاً وجوابه انا لانشكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعنية عنه لا يكتفى في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة أنه صار تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس بدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب بطلب من شرح الاشارات والمحاكات

(قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخيص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فنصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحسية كان دوراً فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورهما عن المختار

(قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذب الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فمكلاً فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر واحد بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكتفى في صدورنا تخيل المسافة بأسرها اجمالاً وادارة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حداً معيناً وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة يقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتعبة للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واماعة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها الفاسر في المتحرك * المقصد الخامس * الحركة تقتضى أموراً ستة * الاول مابه) الحركة (أى سببها الفاعل) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية (الثاني ماله) الحركة (أى محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (أى المقولة من المقولات) الرابع المقدمة (الرابع مامنه) الحركة (أى المبدأ الخامس ماليه) الحركة (أى المنتهى وذلك) أى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (في الحركة المستقيمة وامافى) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الابالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها الابعسب الفرض كما مر (السادس المقدار أى الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخرى تدريجاً * المقصد السادس * قد علمت (انها) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدها) أى بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها (ضرورة ووحدها) أى وحدة الحركة (كما قدم مر) في مباحث الوحدة (اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه) أى في بيان وحدتها (ثلاثة اباحت * أحدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان) العرض (الواحد بالشخص محل واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لا يقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد) أيضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة أعني المقولة (اذ الشيء) الواحد قد يستحيل وينمو معا) في زمان كونه قاطعاً لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاد

[قوله اذ ليس هناك الخ] لكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم

المفروضة عليها وتوجه المقصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فذلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لاحتياج الحركة اليها

(من حيث اختلف ما فيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستعالة كالتمسك والتسود والتروح) في الفاكهة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعاً (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يفتى عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) أي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى الزيلة الى السواد و) تارة (منه الى الحرة الى الفتحة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يفي عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولتأمل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطاً واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يماز بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستعالة والنحو وقطع للمسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدثهما مع وحدة المحل والزمان لكني ولزم وحدة ما فيه كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة والمآل فيهما واحد وهو أنه لا بد في تشخيص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك السنة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (وأما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) في تلك الحركة (بوجب الانثنية) فيها (غير ما يوه من استناد بعضها الى

[قوله واحدة شخصية نلح] في الشفاء ان الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لا يتقسمان بالفعل ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كانت منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالنسبة للغروب كافي الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعة في الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعاً مركباً من بعضين متسوب أحدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والمواب في تعليل هذا المطالب ان يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالفسر في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهي معين في زمان معين لا تختلف حركة هذه بان راميها زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل في تشخيص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البديل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لان يكون وحدة محرك معين أى معين كان معتبراً في وحدتها فتدبر

(قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ليكون المحرك متعدداً ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالمواب في تعليل هذا المطلوب أن يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالفسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهي معين في زمان معين لا تختلف حركته هذه بان راميها زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل في تشخيص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البديل

محرك (والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها تقسمات وهمية بحسب الشروق والنروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل العاقل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر ان أعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أى ثاني الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أى ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ما اليه)

(قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أى لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا البعض وهمي محض يعرض للحركة بالقياس الى المحركين [قوله ان الاثرين متغايران الخ] بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفي على بعض الناظرين

(قوله قلنا نختار ان الاثرين متغايران الخ) سياق كلامه هنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض بالحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار ان اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وأنت خبير بان المراد بالمحرك هنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليقه في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الاله لأن يكون مراده هنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد قرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا اختلاف المخصوص بقي هنا اشكال أشترنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد افعال نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذلو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة (نوعان من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه أما في الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القنمة الى السواد وأخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا تختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع وأما في الين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلفا بالنوع لاختلاف ما فيه منضمنا الى اختلافهما كان أولى (كالسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الازنية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافاً في

(قوله كانت الحركة الخ) لا يخفى ان هذا البيان لا يصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لأنواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتي والتقرير الذي ذكره الشارح انه لادلالة في المتن عليه [قوله الى اختلافهما كان أولى] بيان ان الاختلاف النوعي فيما يختلف فيه الامور الثلاثة أولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه الموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

(قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لا يصحح مثالا لما ذكره أولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والواضح أن يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا التقدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث الشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة محرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الازر (ولما مر) من أن تمدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة) فالنوع أولي) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى العلو قدراً و) حركة (النار اليه طبعاً لا) يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا التقدر كاف) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للأخرى ولو بالفرض كما سيجيء في بحث التضاد

[قوله كذا في المباحث الشرقية] لعل الحوالة للإشارة الى انه غير مرضي عندهم السبجي من ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحدة في كل حركة مستقيمة بخلاف حركة أخرى في المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدئية والمنتية فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجيء تحقيقه

(قوله بل هاتان الخ) أشار الى أن الحيثية عملية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهاية الخ) فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير العلو سفلاً وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة بمنته وبسيرة وسيشير الشارح في إنشاء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم أن قياس العربية كان نقله عن الشارح المنتهية كالمصنعية وأما المصطنوع فقد قيل من الاغلاط المشهورة كما نرى

(قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخره فصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تمدد المحل مطلقا يوجب تمدد الحال
بموجب الشخص (فسواد الانسان) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذ لم
يختلف هالك مافيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع
أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المروضات موجبا لاختلافهما (ولا يوحدة
الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة
الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (ان قدر تنوعه)
واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع
(لا يوجب التنوع) في المروضات كما ان تنوع المروضات لا يوجب تنوع عوارضها (ثالثا)
الوحدة (الجنسية وما يمتد بها) من الوحدات (بمض ما يمتد في) الوحدة (النوعية)
لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة
في كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الابدية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا

(قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه وما منه وما اليه أمر خارج
عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل
تدرجيا كان مافيه وما اليه وما فيه مقوم ماهيتها فاختلفا يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف الحرك والمتحرك
فانما نحتاج اليهما في الوجود في الشفاء ففي الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التي تقوم ماهيتها به
ما هي فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع

(قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها) أي بقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة أو ساعتين فلا
يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها فانها حركة الفلك الاعظم
(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون
الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلية في احدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك
المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعاقب بالزمان غير تعاقب الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء في جواز احاطتها
بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم وأما أجزاء
الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضا كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا يقيم الزمان بحسب
انقسام الحركة مطلقا كما سيأتي وهذا التقدير هو المراد بالعروض ههنا

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الابدية الخ) لا يخفى أن القول بان الوحدة
الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جلسها مما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما نحتاجها اما

الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ننهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية (المقصد السابع) الحركات منها (ماهي غير متضادة ومنها) ماهي متضادة وقد علمت (في مباحث التقابل) ان التضاد (لا بين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير) فالعركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة (لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد) وان امتنع اجتماعها حيناً (من الاحيان) فلا ماهياتها (أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك العين مستنداً الى ماهياتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس) وانما التضاد بين المتجانسة (المتشاركة في الجنس الاخير) منها (أي من الحركات) (ففي الاستحالة كالسود والبييض) فانها نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

(قوله متحدة في الجنس العالي) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لاما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الابن أجناس ولم يثبت انما اثابت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن

بان يكون مقولتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يخفى مطاق شامل أو بالتشكيك فيكون المطاق عرضياً للاقسام لاذنياً والاول باطل يثبث ماصر في الوجود والثاني ذهب اليه أكثر من متمسكاً بأن الحركة كمال أي وجود شيء لشيء من شأنه ذلك وان وجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن في الانصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جاساً لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنساً عالياً لانا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن يفعل مثلاً هذا ثم ان في الحركة الابنية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الابن غير ظاهر فليتأمل

(قوله وان امتنع اجتماعها حيناً فلا ماهياتها) كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

التصغر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للنضاد الا ذلك (وفي السكم كالتنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه (وفي النقلة كالصاعدة والمابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه أشار اجمالاً بقوله (اذلهما) أى للحركة في هذه المقولات الثلاث (في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان اسود واليباض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين النوجين أيضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها (المقصد الثامن) تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والمابطة ضدان (بلا شبهة) وان اتحد مافيه

(قوله من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة

[قوله تضاد الحركات الخ] أى تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد مافيه فقط لانه يوجد في التصور بدون تضاد مافيه وكذا الحال في المتحرك والمتحرك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل مافيه وما اليه وأما كونه في بعض المواد لاجل مامنه وما اليه وفي بعض التضاد أمور أخر فجرد احتمال عقل لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد مافيه وما اليه يضر فما أورده صاحب التجريد من انه يجوز تعاليل الواحد النوعي بمال متعددة فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد مافيه وما اليه وفي بعض التضاد مافيه أو المتحرك أو المتحرك انما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد مافيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة بتحقيق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد مامنه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أو لا

(قوله من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بياناً لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل بالاستدارة هي التي يسببها لم يجر في الوصفية تضاد كما سيظهر

(قوله فان الصاعدة والمابطة ضدان وان اتحد مافيه) اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون للمعلول واحد علل متعددة بتحقيق هذا المعلول بتحقيق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علية لا يدل على المدعى وهو عدم علية مطلقاً لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة أخرى وهذا ظهر مافي تعليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعني وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فإن الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبيعا واذا حصل في حيز البار هبط عنه كذلك فين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثل انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في المنخص والمذكور في السماء والعالم من كنب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الابين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في النزول هي المسافة في الصعود كذا في الشفاء

(قوله تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا تكون حركة الحجر الخ) فيه ان كلنا الحركتين متوجهتان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فيهنما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد قرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعني جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلي لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قات لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فثبت

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هنا وان كانت جزءا من العلة التامة

قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (التسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحاجر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) أى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول) أى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لانه) أى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموجودة تضاد) أى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى أزمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد فى أثناء المسافة لعدم وجودها تماماً فالصواب ان يعلم عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لا تماق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلم تضادها

(قوله مع انهم صرحوا بخلافه) أى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقاً والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد مائته وما اليه ليس من حيث الحصول فيها اذ لا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتها العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الحاجر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو (قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زماناً ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني (بحسب مامنه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) أى من حيث
أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضداً لمبدأ الاخرى ومنهاها ضداً لمتنهاها
وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد
الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فان الحركة من الحمرة البياض
لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيشة اذ لا بد
من اعتباره (فانهما) أى مامنه وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع
التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى
الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما (أو دونه) أى دون التضاد (كالسواد
والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة
من أحدهما الى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أى يختلفان بالذات بل باعتبار عارض مع
التضاد بحسبه أيضاً (كالركز والمحيط لانهما جزآن) أى نقطتان (من جسم بسيط عرض
لاحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين

(قوله أعني بحسب مامنه الخ) ليس للتضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها
أطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة
وما اليه ولا كونها مامنه كيف تقع اما بل من حيث انهما متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من
حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة
والهابطة اذ لا تتعلق بالحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع
حالاً أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين فقوله الشارح من حيث انهما
متضادان ببيان لحاصل المعنى

(قوله من جسم بسيط) أى يحددهما جسم بسيط لا أنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته
(قوله وباعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان
ذلك بمجرد وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض وأما اذا كان مخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين
على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني
الصلصة والهابطة كما ذكره الشارح

صارا متضادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ) لحركة (والاخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة الاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سنبه عليه فبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سببا للتح) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشئيين بالعرض موجبا للتضاد بين الشئيين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض أمراً داخلاً في جوهر هذين الشئيين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الانحلال والتبريد الصادر انهما يتصاعدان بالذات وكذلك الحال في الحركة فانها تتعاقب بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد حقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئيهما ومنتهيهما فان الجهتين وان كانت مبدئين ولكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانها قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار

(قوله بين مفهومى المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدین لاجل المبدئية والنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدئيهما هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك فقد صرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض

[قوله ولا يحسب عارض لازم] يشعر بان التضاد في القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مفارقا لاهم الا أن بيني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء

تضاد بحسب المعارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة
 قات لاشك أن ثبوت هذين المعارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد
 هذين المعارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فأنهما متقدمان على

لها من حيث الحركة قوسية إن يكون مبدئها غير منتهى مغايرة ذاتية بل يعرض لذلك لقطع العرض
 ووقوف يتفق ولو لا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لا رجوع
 فيها انتهى وبعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين في مسافة
 واحدة فان حصول المبدأ والمنتهى فيهما بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ
 فيها ذاتية لا يحتمل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ

(قوله متأخر عن الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له
 (قوله فلا يكون تضاد هذين المعارضين الى آخره) لان المتأخر لا يكون علة للتقدم ولكن
 الكلام في تقدم التضاد على هذين المعارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال
 الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتجريد من
 ان ثبوت هذين المعارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذلك تضادهما لا استبعاد في ان يكون
 أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف القرب الخ] هذا مخالف لما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التي تقابل أطرافها
 وانما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض
 والثاني ان لا يتقابل أطرافها في ذواتها وما هياتها بل لاسر خارج وهذا يتصور من جهتين احدها بالقياس
 الى الحركة والثانية بالقياس الى أمور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض
 هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لاسر
 خارج وذلك الامر اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة
 فبأن يكون أحد العارفين في غاية القرب والعارف الثاني في غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا
 وآخر لزمه ان كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة الى الحركة فنل ان يكون أحد العارفين عرض له مبدأ
 الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح في ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه

[قوله قات لاشك الخ] قيل عليه كان ثبوت هذين المعارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين
 فكذلك تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر
 وجوابه أن ثبوت مجموع المعارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زماناً لان وصف المنتهائية
 للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد
 فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار
 الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه التأخر للمقدم فتأمل

وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف أحدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فإن لها مبدءاً متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت (على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك) مبدءاً للدور ومنتهى له باعتبارين (اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجباً للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدءاً من وجهه ومنتهى من وجهه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدءاًها وكذا منتهىها وضعا مخصوصا كما أن مبدءاً الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدءاً لها واذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلاً للوضع الاول أو مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدءاً ولا منتهى بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابداد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدءاً ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءاًها ومنتهىها واحداً بالذات بخلاف

(عبد الحكيم)

وماليه فهما مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار أنه في غاية القرب أو في غاية البعد فانه لا تماق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً للتضاد [قوله وههنا بحث الخ] مقصوداً لقائل انه اذا فرض ابتداء المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدءاً والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدءاًها ومنتهىها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ
والمنتهى (أى هذان المفهومان العارضان لاذاتهما) اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما
تقابل التضاد (لا السلب ولايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضاييف لما سئل كره
(واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضاييفين له فبين كل منهما وبينه)
أى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضاييف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ
للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضاييف فقد يعقل مبدأ
لا منتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا
تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضاييف (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ
لحركة (ومنتهى) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع
واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون
طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في
حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهى طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها
ومنتهى نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان
كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية
لها وانما وسم الفصل بالتنبه لان التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبنا اليه كاف
للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجيء انه
لا يتصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهى طرفا واحداً وقد مر منقولا في الشفاء انه لم
يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ

(قوله قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهى في جسم واحد كذا في الشفاء
[قوله قلت هما الخ] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع في موضعها القريب والجسم اين قريباً للمبدأ
والمنتهى بل موضعه الطرف كما ان السواد واليباض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

[قوله كانا متضاييفين له] ظاهر العبارة أن يقول متضاييفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل
متعلقاً بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة علي خط هو (وترلقى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمه من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحداً من الاولى فتكون هذه بالضدية أولى فليس شئ من تلك القس ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لاننا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ماهو

(قوله لاتضاد الحركة المستديرة) أى القوية أعنى المنحنية وأما المستديرة الاصطلاحية أعنى الوضعية فقد صرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحداً فلا يوصف بالتضاد أصلاً (قوله بسبب الخ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتعقق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدئهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددين بدون الخلاف (قوله وذلك باطل الخ) أى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لاتضاد بينهما

[قوله وايضاً كل قوس] قبله القوس الذى يفرض على محذب الفلك الاعلى لا يمكن فرض ماهو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة لابد أن يكون احدي الجهتين في غاية البعد من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى أعظم مما عليه [قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ] فلا يلزم أن يكون لشيء واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ماهو أكثر تحداً أولى بالضدية [قوله للاستدارة المجردة] أى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمنتهى

[قوله وايضاً كل قوس يفرض الخ] فيه بحث لان القوس الذى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي على محذب الفلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القس المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة أولى من غيرها

[قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ] هذا يرد على الوجوه والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققة بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخيرة

مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرنا في التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فإن) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر أى لقيسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهي تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالى و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبددة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببًا الخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاهما وكل ما هو يفرض ضدا كان ما هو أكثر تحديداً أولى به فلا يكون شيء منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضداً للمستقيمة اذ لابد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد وإذا لم يقع المستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة [قوله لأن طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أخص من المدعى لانه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء

[قوله وأما الحركة الى التوالى الخ] دفع لما يترأى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فان قات الاطراف متحدة في اثنال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية

لنضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متعديتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك أنه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنعذر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنعذرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها والىها وذكر في المخلص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يتمتع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لا متناع الاجتماع وان أريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات والمقصود

[قوله ولا يخفى الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما بفعل الآخر ومحداتها وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدء كليهما ومنتهاهما مختلفاً للآخرى وذلك مقابلة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد صرفت أن تغاير المبدأ والمنتهى بالفرص لا يصحح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة

[قوله وذكر في المخلص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولا فالنزاع معنوي

[قوله أموراً موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهيين] أى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاً لهما متجدين بانهاية [قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لازماً منه وما اليه في المستديرة المذكورة فلما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم الا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن حينئذ يكون الدليل قاصراً عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم

التاسع الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الالينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتهاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريمة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للتقسمة ولا شبهة في أنه (اذا تحرك) الجسم (تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كعجلها (فاذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجي (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لتحلها في الانقسام الفرضي والفعل الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الالينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

(قوله انما يتصور في الحركة الالينية) بناء على ان الالين لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر فانها لا تقتضي الوجود المقولة التي تقع فيها الحركة وأما المبدأ الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأ انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فإيتأمل (قوله انما يتصور في الحركة الالينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الالينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في

الاقسام الاربعة

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسكة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء المكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة (المقصد العاشر) ما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة (حاصلة) فيه بالحقيقة (أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر (أولاً) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء (والثاني) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاظمي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغايراً للاول بجميع اجزائه فيثبت ان يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالذرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة

(قوله اما متصلة) أي في الاجسام البسيطة أو متماسكة أي في الاجسام المركبة

(قوله فهي اما ان لا تفارق أمكنتها أصلاً) أي على تقدير كونها متماسكة

[قوله فلا تكون متحركة] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها [قوله اذ لا توجه في الراكب] ان أريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدتها فهو متحقق في الراكب وان أريد به مبدأ التغير فليس يتحقق فيه والظاهر هو الثاني لان انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير في المتمكن ليست بحركة

(قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جمل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

(قوله وقد لا يكون كالصور) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال لاشك أن المعارض الحقيقي للحركة الانية والوضعية هو الجوهر المائي للمكان المتصف بالوضع أغنى الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فطاق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركة وأما الهبولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمعارض الحقيقي للحركة الكدية والكيفية هو الهبولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة ايهاا فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض

في الاجسام المتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالافه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة أقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو) يكون مبدأ الحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النبائية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) أي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النبائية (أو) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة أقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المتقلة] أي من مكان الى مكان أو من وضع الى وضع أو من كيف الى كيف أو من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة السكينة هو الميولي لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله [قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره] هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة القسرية هو القاسر وأما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة اما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدأ الحركة السكينة هو الميولي لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله

(قوله أو أن يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من أن مبدأ الحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدأ الحركة في غيره الخ) فان قيل فعل رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأني هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأني بان يراد بالحرك ما جرت العادة بمخالف الحركة معه كما يفسح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ

اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية أولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعورها وهى الحركة الازادية الحيوانية أولا مع شعورها وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض ~~في المقصد العادي~~ عشر الحركة ~~في~~ اذا قيست الى حركة آخر فهى (اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (فى زمان أقل من زمانها ويلزمها) أى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) أى المسافة التى مقدارها أكثر (فى) الزمان (المساوى) يعنى أنه اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة أطول فى زمان قصر فخاصة قاصرة (واما البطيئة وهى التى بالعكس

[قوله اذا قيست الخ] إشارة الى ان الحركة فى نفسها لا تنصف بالسرعة والبطء

[قوله خاصة قاصرة الخ] قبل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها فى زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة افضل سرعتها قابلة للقسمة والالزم الجزء وقطعها فى زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة

(قوله فهى اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان ههنا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبالذات (قوله خاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها فى زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والالزم الجزء وقطع بعضها فى زمان أقصر فان قلت لعل الزيادة لا تنجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء حينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة فى الزمان المساوى أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الأقل فى الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور أبداً منها حتى تكون هى أسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع فى جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع فى ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مرته الى الإشارة من الشارح فى بحث الخلاه

فقطع المساوي) من المسافة (في) الزمان (الاكثر أو) تقطع (الاقل) من المسافة (في) الزمان (المساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) أي ليس كل بطء (لخلل السكّنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سرية جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن الا لخلل السكّنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكّنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس أشد عدو) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها اطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكّناته) أي سكّنات الفرس (على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته) لان عدد سكّناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) أي زيادة حركة المحدد على حركته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكّناته على حركته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكّنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الفاصلة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكّناته (واعلم أن دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة) كما ستنتهي النوبة اليه (أي الى ذكرها) ندل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكّنات فيجوز أن يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء) وفرع من فروع دور ممة صحة وبطلانها منها) أي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في أوقها الشرق وقع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتناقص)

(قوله بنسبة غير قابلة) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلّة لانه فرع احاطة الوهم بتلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكّناته) وقد يجاب بان السكون عندنا عدس فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس الذي يعدو أشد عدواً في الزمان المتطاوّل في مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) فن أثبت الجزء قال بصحته ومن فاه قال بطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) أي اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر حينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبداً بالاتجاه سكون (فتثبت ان السرعة والبطء بالاتجاه سكنات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزءاً والظل بحاله لجاز في السكك واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) أي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداءً وبلا وجوب ولا إيجاب (والعادة هي القاضية بعدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كلاً غير واقع في موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ مالا يعني وهو بلا وجوب ولا إيجاب وترك ما يعني وهو قيد ابتداء من غير توقف على شيء فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبني عليه (قوله والعادة هي القاضية الخ) بيان للشأ توهم الاستحالة بأنه ناشئ من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقي كلام المتن والشرح اعاده لما سبق لاحاجة اليه في اتمام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الناشئ من جريان العادة

(قوله أي اذا ارتفع) فسر سور الكلية أعني كلما باداة الاحمال وهي اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أبقى على ظاهره لدخله الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور (قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق (قوله ويمكن المضايقة الخ) أي المضايقة في بطلان التالي لافي الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتامه

عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فإحكامهم باستعماله ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل السمكات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحيان مع كونها ابطلاً من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطلان بتخلل السمكات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاهر أو الطبيعة فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه) الاختلاف بالسرعة والبطلان ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة (إلى أخرى) مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطلان (قابلان للاشتداد والتنقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطلان فلا يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل للاشتداد والتنقص (المقصود الثاني عشر) قال الحكماء علة البطلان (أما في) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطلان الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض في الماء ابطلاً من نزوله إليها في الهواء (وأما في) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) أما وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (أشد ممانعة) للقاهر والمحرك بالارادة وأقوى في اقتضاء البطلان (وان اتحد المخروق)

(حسن جابى)

(قوله لأن الفصول لا تقبل للاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذاتي لا يكون مشككاً وإن لم يقم عليه البرهان كما مر من الإشارة إليه في بحث الوجود (قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطلان نفس الارادة كافي رمي الحجر وتحريك اليد يرفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسماً في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطلان فإن علة البطلان هنا لا تعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو الارادة

والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبداً من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة الخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة نارة في الماء ونارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتبادل الجسمين في المعاوقة المركبة وتساويها في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر (المقصود الثالث عشر) ذهب بعض الحكماء (كأرسطو وآتباعه) والجبايي من المعتزلة إلى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمى الخ) مثل ممانعة الخروق فقط وليس مثلاً لممانعة الطبيعة والخروق معاً كما وهم واعترض بأن ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد التحرك والمحرك في المثالين فإن مثل الممانعتين يحصل من جمع المثالين (قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على أن اتفاق الجبايي إنما هو فيها كما يدل عليه داليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق إليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه وإليه الحركة فيكون لأحدهما غلبة وللآخرى مبدأ كمنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فإن قوماً جوزوا هذا لا بقل قوماً لم يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة نارة في الماء ونارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته) في هذين المثالين نظر لأن المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة الخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمى في الماء وأصغر رمى في الهواء فإن الأول أبداً من الثاني وعلمته بطء الطبيعة مع ممانعة الخروق فإن قلت مراد الشارح أن في حركة السهم المرمى نارة في الماء لا على صوب المركز أبداً بالقياس إلى المرمى في الخلاء على صوبه وكذا القياس في المرمى في الهواء وعلة هذا البطء ممانعة الخروق والطبيعة وأما في المرمى في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة الخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبعثية المرمى في الماء بالقياس إلى المرمى في الهواء ممانعة الأسيرين حتى يرد ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام الحكماء ففرض الرمي في الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض ردهما بقوة واحدة

(قوله إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اثير في أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل إلى أن هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الابنية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل بغيرها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن يفعل كما مر هناك

سكوناً) فالجبر اذا صعد قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (و) محصول ما ذكره
 (أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة
 (الى غير النهاية) فإن الابعاد متناهية فاما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو
 تنطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون
 الاولى منقطعة (ومنع غيرهم) كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة
 (وأما المثبتون فكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهي آني)
 اذ لو كان زمانياً ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
 زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني
 ويمود المحذور والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في
 ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد
 منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه
 العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا
 هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوده
 في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهي أيضاً (آني) كالوصول

[قوله ومحصول ما ذكره الخ] لا يخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسألة
 تنامي الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تنامي الابعاد ليتوصل
 بتلك الكلية الى أن الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية

[قوله والظاهر أن يقال الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاصله في
 مجموع النصفين لافي كل واحد منهما فالترديد لامعني له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي اليه
 الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لاحاجة الى التردد المذكور

[قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة] سياق كلامه يدل على أن أهل السنة أيضاً من المانعين وكان
 منهم لعدم تمام دليل اثبات عندهم لان لهم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلاً على ذلك
 كما سيأتي ولهذا قيد ههنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

[قوله والظاهر أن يقال الخ] وأما ما ذكره أولاً فبرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني
 ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومنعنا
 ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

(فكذلك الميل الموجب له آتى) أى حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تنال الآتات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تميز فيلزم تركب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع للنخ] لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه ما فيه

[قوله فيلزم تركب المسافة] وتفصيله في حواشى الشارح على شرح حكمة العين

[قوله فهو سكون] وعلة السكون اكونه عديمياً يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تنافى الآتين وما قيل ان علته الميل القسرى فانه كما أفاد قوة التحريك الى حد معين أفاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذى هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[قوم لزم تنال الآتات] أجاب عنه الكتاب بما حاصله ان لزوم تنال الآتات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالة ممنوعة انما المستحيل تنال الآتات في الخارج وردده الشارح بانه اذا تنال آتات في الذهن فلنفرض ان جسماً قد قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا يقسمان أصلاً وكذا انقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر المتقدم من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذلك تركبه منها في الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآتين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تنال الآتين يكون ذلك المجموع زماناً والزمان سواء كان موجوداً أو موهوماً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها) وأما اذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف لازمان وهو غرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو الحذل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه (قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل القسرى كما أفاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلاً ومدافعة الى جهة ليسفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون قسرى والفاقر امتناع تنال الآتات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاه وغيرها كثيراً ما تقتضى أموراً استبعدتها العقل

منصرفه عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (جداً مشتركاً بينهما) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء (ولذلك قال (وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء) فأنتم لا تقولون به) حتى يمنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول فلنا نم) بينهما تفاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك الى المنتهى إنما يصل اليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه أصلاً اليه فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الآتين والا كان أصلاً الى المنتهى ومبايناً له معاً فوجب تفايرهما بالذات واستحال تباينهما بالتحلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء (وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك الى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آبان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فانعوا بأن المباينة طرف زمان المباينة فنحنار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون جداً مشتركاً بين زمان الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً وانعوا به آنا يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين فنحنار أنه مفارق لأن الوصول وان بين الآتين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[قوله وأبطلها الخ] ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة في المسافة التي تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها

(قوله يكون بينه وبين الخ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والابد زمان اذ هي مقنضية لآين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدماً وتأخراً زمانياً

(قوله وأبطلها ابن سينا الخ) قبله ويرد عليه أيضاً انه يلزم على هذا تحلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على أجسام منضودة بل يلزم تحلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات

ثم انه أقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنجية عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بنع استحالة اجتماع الميئين أو بتجوز تنال الآنين أو بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة ممددة للوصول كالحركة فلا يجب بقاءه مع المعلول مثلها أو يمنع حدوث الميل في آن بل هو زمني كالحركة (وقال الجبائي لاشك ان الاعتماد المجتلب في المجرب يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقي (فيصمد) الاعتماد المجتلب في المجرب ويضمف

(قوله فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لا يمكن أن يكون آنياً ولا لزم وقوع الحركة في الآن وان أراد بإيجاه لما انها تحصل بعده فلا تخاف فلا سلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للايصال والتنجية في زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل في الاستدلال بما يفيد لدفع الشبهة ما لم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميئين في آن واحد والتعقيق أن العلة الموصولة الى الحد وليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلاً زماناً فقد صح السكون وان كان لا يوجد الآناً فاذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يكفي انتهاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني يوجد في آن اذله أول حدوث وهو في ذلك الاول موجودة اذ ليس وجوداً متعلقاً بالزمان كالحركة حتى لا يكون له أول حدوث والآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذي فيه أول وجود الميل الثاني لان الشيء لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب الاحصول معا فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وأن لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن آخر الميل الاول غير أول الميل الثاني فهما سكون هنا خلاصة ما في الشفاء تعدياً من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة في هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا في آن وان اجتماع الميئين محال وان المعنى المراد أعنى العلة الموجودة لا يمكن أن تكون معداً وأنه لا يمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما أعطينا وكن من الشاكرين

(قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وأنت خير بان هذا الجواب لا يجرد كثير نفع لتوجه الاستدلال حيثلذ بالنظر الى آني حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فتأمل

(قوله فالصواب أن يجاب بنع استحالة اجتماع الميئين) بل هو واقع كما في الجبر المرمي الى فوق فان فيه ميلاً طبيعياً الى تحت وميلاً قسرياً الى فوق وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتنى في حركة المكم والسكيف فان الحركة التي فيها غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهري في شرحه

بعضها كالماء والخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المحتلب فينزل الحجر) ولا شك ان غلبته على المحتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتقلب المغلوب) من المغلوبية الى الغالبية (دفعه) من غير تحلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون واللازم التراجع بلا مرجع) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المحتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المذكورون) لتدخل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجواب بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجمة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضروري البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجواب بمصادمة الخردلة (وقد يجاب

(قوله وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان في مكان أول لان اعتماد المحتلب حال غلبته أحدث له كونا في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين لحصل في ذلك المكان كون ثان لعدم التراجع بلا مرجع فاقيل لو سلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ (قوله فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن أن يدل ان الخردلة بعد الملاقاة ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتعقبة الجبل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما برشد اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بشكاف الجبل بخلافه فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكافؤ الجسم وتداخله لا يقتضي حركة أجزائه

(قوله والجواب عنه ان الجبائي الخ) وقد يجاب عنه أيضا بأنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لاني زمان بين آني الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى (قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكافؤ أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكافؤ وازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكلي فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل

بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بريجه) فاذا وصل اليها بريجه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت الممتزلة لا سكون) بين الحركتين (اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة) والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله (فيقول (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) للولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد) للازم (وتوجب) السكون بشرط تعادل الاعتمادين (وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

✽ المرصد الخامس في الاضافة ✽

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الابن على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفي في سائر النسب بما

(قوله بل ترجع بريجه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة في المرصد الرابع أو جعله منقداً لمباحث الابن والاسم بين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس الى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفهما

في هذا الزمان قطعاً فان قلت لاجزاء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا ان نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع بريجه) فان قلت قد يشاهد ان الملاقة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعاً ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقة قلنا لو سلم فوق وقوف الجبل مستبعداً لا مستحيل

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصليين الاول في مباحث الابن لا تتفق الفريقين على تحققة والثاني في الاضافة

مضى في صدور الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة ^{في} الاول
 الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك (أي ليس حقيقتها سوى أنها
 نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها بالنسبة المتكررة
 كما مر) وهي الاضافة التي تمد من المقولات وتسمي مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة
 لهذا العارض اضافة (أيضا) (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذا ان يسميان
 مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض
 وحده والجموع المركب منهما ^{تنبيه} قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنا
 يلزم من تعقله تعقل الغير فان للوازم البيئية كذلك (أي هي بحيث يلزم تعقل ملازماتها فدخل جميع
 الماهيات البيئية للوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شرطاً وكذا الثاني والثالثة مقابلتها للجموع
 المركب منها

[قوله أي هي بحيث الخ] عبارة التثنية اما على حذف المضاف أي ملازوما للوازم البيئية مثل الغير في لزوم
 تعاقبها لتعاقب المازومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان أراد انه بعض حقيقته ففعل الغير على ان من تبعية بلزم
 توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد انه نأى من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أي ليس الابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكر والا
 فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب المفروضة الخ] قال الشارح في حواشي حكمه العين الظاهر ان اطلاقه
 على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين
 المشهورى الآخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب
 هو الذات المنصفة بالابوة لالذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهورى هو
 مفهوم الاب لا ما يصدق عليه وتعمم تحقيقه في تلك الحواشي

(قوله وهذا ان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضاً
 يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة
 (قوله أي هي بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق أن يقال فان الملازومات البيئية اللوازم كذلك فأشار
 الشارح الى التوجيه بما ذكره لانه يرى من أن لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع ولك أن
 تحول عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملازومات اللوازم

الابتعقل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل أمر خارج عنها
 وإذا يد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبق (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي
 والقسم الثاني من المشهورى أعنى المركب) وأما القسم الاول منه أعنى المعروض وحده
 فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوم
 له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققت فيه فان المركب مشتمل على شئ آخر
 كالإنسان مثلاً (المقصد الثاني) للمضاف خواص (أى خاصتان) الاولى التكافؤ في
 الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلاً وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد
 الآخر فيه وكلاً عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فاقولك في المتقدم
 والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي
 به كان متقدماً مع التأخر الزماني وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود
 للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير برد عليه ان لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية
 يلزم التقدم وان حمل على الملابس والمزومات باللبسة الى لوازمها البيئية فالعبارة غير وافية ببيان المراد
 والجواب ان المراد من صحة تعقل الغير معه لكون ذلك بازائه وان الباقي قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع
 وتفصيله ما في المباحث الشرقية موافقاً للشفاه ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان
 يكون الماهية يحوج تعلّقها الى تعقل شئ خارج عنها وكيف كان فان المزومات اذا تصورات تصور معها
 ان ماهية المزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون المساهية التي هي الموضوعات أو
 المزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضامين كذلك بل ان يكون المعقول
 المحتاج الى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه

[قوله أي هو في حد نفسه الخ] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس في حد نفسه
 كذلك بل باعتبار عارضه

[قوله واذا قيد ذلك الغير الخ] وانما لم يقيد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا
 بالقياس الى الغير

[قوله على الوجه الذي تحققت فيه] وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه

[قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وانما لم يقيد المصنف هنا اعتماداً على ما مر في الرصد الاول
 من هذا الموقف

(قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلاً ولا بعضاً فلا ضير في عدم
 صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتبارياً فلا وجود للمضافين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما معاً فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين الاعتباريين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا أخذاهما وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه * الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويمبر عنه) أي عن التكافؤ في النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم بإضافة كل من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافاً اليه) يعني أنه اذا أخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث أنه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه أيضاً) فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافاً اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب) والحاصل أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والماشوق والممشوق حتى اذا نسب أحد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له

(قوله من حيث كان الخ) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لبراز الضمير [قوله اشارة الى ذلك] لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فانه لا ماهية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

(قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانعكاس في التعقل ههنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان ماله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتلبيه على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل (قوله وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى أن في كل من المضافين الذين حكم بوجود انعكاس النسبة بينهم ما جهة حيثية الاضافة والالتماع هذا القيد وهذا انما يظهر في المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة وأما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانبي الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضامين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر باللفظ دال على النسبة كذبي الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن يجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعته غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لا تستقل بوجودها) أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تمييزها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء فيكون تخصماً (تبعاً لتحصّل لحوقها للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) أي تخصمها تبعاً

(قوله أي ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره انه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لا دخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول في نفسه وينقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعنى الاحق بالوجود المقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التخصيص والنسبة في الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً بشئ الى شئ

(قوله ليتصور تعيينها) أي تخصمها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً

(قوله لتحصّل لحوقها) لا لتحصّل ما حوقها لفترة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل الاحق

بتحصيل الماحوق

(قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه) مثلاً اذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو انساناً أو ماشئ من الاوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فاعلمنا أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا ينتقل الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد ينتقل اما عنى تساوى الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

للعوق (تارة بأن يؤخذ الملعوق والاضافة معا) فنتعين الاضافة على حسب تعين الملعوق واللعوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها لللعوق الخاص كشيء واحد مقيد) عارض ذلك الملعوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه لا ككيف وكذا الحال في المساواة والمثالة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض اللزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) أى غير محصلة (ففي) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة النصف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا النصف) فظهر ان أى المضامين عرف بالتحصيل والتعين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضمفية (واما اذا حصلنا موضوعا) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة بمضوء بخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الرأس ثم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ (المقصد الرابع) يلحق الاضافة تقسيمات (من وجوه) الاول اما ان تتوافق الاضافة (من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تختلف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالنصف والنصف) فان ضعفه شيء واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود

(عبد الحكيم)

[قوله على حسب تعين الخ] ان نوعا فتوقا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا
[قوله اللعوق الخاص كشيء واحد] يعنى يعتبر اللعوق الخاص من حيث الاجال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لحوق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للاضافة التي هي أمر مبهم

(كالأقل والاكثر) فان أقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى أشياء متعددة وكذا
الأكثرية (الثاني أنه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضامين
كالعشق فانه لا ذراك العاشق وحال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في
علمها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالمالية فانها الصفة) موجودة
(في العالم وهو العليم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي
اتصافه بها (والا للمعلوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة)
حقيقية (أصلاً) أى في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس لاليمين صفة حقيقية بها
صار متيامناً وكذلك النياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة
كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالمعلم والخبر وفي
الاتحاد كالجأورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو
هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة

(عبد الحكيم)

[قوله في المعادلة] وهي ان يكون كل منهما عدديلاً ونظيراً للآخر في التاج المعادلة بآخر برابرون
ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظراً للآخر وعديلاً له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والخالفة
والمضادة والمقابلة حتى مطابق الزيادة والنقصان

[قوله ومصدرها] بالجور وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ
التي وفي بعضها بثنائية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى الصدور والمعنى والتي سبب
صدورها من القوة الى مبدأ التغير أو التغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيري ويؤيده عدم ايراد
مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالأشياء
تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر

[قوله والتي بالمحاكات] في التاج المحاكات خبرى را حكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي
تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ

[قوله فاما من الكم] بكسر اما

[قوله وهو ظاهر] كالتقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير
ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم

[قوله واما من القوة] بدل اما من الكم فالفاء في قوله فكالمغالب عاطفة أو زائدة لاجزائه وفي
بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما في الموضوعين شرطية والفاء جزائية

كالغالب والقاهر والمائع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعالم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائماً مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالاول (فالجوهر كالأب والابن والكرم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والبارد والمضاف كالقرب والابعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم واللاحدث والوضع كالأشد انحناء وانتصابا والملك كالأكرى والاعزى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخناً * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالبدئية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولو موضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالنضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجنح

(قوله كالغالب الخ) فان الغالبية والغلبة والقاهرة والمائعة اضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصاتها

(قوله فكالاب والابن) فلهما حاصلتان بسبب الفاء النطفة في الرحم وقوله اياها [قوله والقاطع والمنقطع] فان القطع والانتقطاع سببان لحصول القاطعية والمنطقة اللتين من الاضافات (قوله فكالعالم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم (قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) إشارة الى كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على ان هذا لا يضبط تقديره وتحميده إشارة الى المحاكاة التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كمال انتشار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد أي انما قلنا تكاد بنحصر وماخير هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن ايراده بوجه الضبط (قوله لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشترقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء (قوله كالبدئية) أي بالمقاييس الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما وليكون الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك الحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والزاما من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة (قوله كالبدئية) أي بالنسبة الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضاد بين المبدأ والمنتهى كما سلف

هو المقصد الخامس * ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه * الاول) التقدم (بالعلة كـتقدم المضي على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهرا أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلة (لان وجودها) أي وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا نافعا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلة (الثاني التقدم بالذات كـتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) مما (ولا يتم له) أي للاثنين (ذات الابدان هما سواء فرضا لهما وجوداً أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقبسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[قوله كتقدم المضي] أي تقدم الشيء الموجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه أو هو الفاعل التام في إيجاد فقط أو بانضمام أمر آخر في الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثاني من الاول على نحو ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة لوجود وجود الثاني فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تداخل الجسمين) أي بعض الاصبع وحلقة الخاتم

(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان في الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم لشيء باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث المشرقية وأما تقدم العلة الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده أنهم حصروا العلة في الاقسام الاربعة

(قوله دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المصنف تقدم العلة الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يدرجه في التقدم العلي والالم تخصر الاقسام في الخمسة مع أن ماسيذكره من أن التقدم العلي موجد ينفي اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بماله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانئه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعللى الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخله على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كمتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شئ من عوارضها الا الزمان فعنه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة لازمان أولا وبالذات (ومغايرته للاولين بيته) اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كالأبى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (أقرب الى مبدأ معين والترتب اما على كافي الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضي) وهو أن يكنى وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كافي صفوف المسجد ويختلف ذلك أى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً بما تجمله) أنت (مبدأ فقد يتبدى من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد يتبدى من الباب) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جمعت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المنكحون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجود الخمسة المتقدمة (كالأجزاء الزمان وجمعوا الشرائط من تمة الفاعل ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر في الشفاء القرب الى المبدأ محذوف في جميع أقسام التقدم في التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم بالزمان لان الحاضر الحال بان يفرض وفي التقدم بالشرف نفس المعنى والذي بالشرف كالبدء المحدود فان السابق في باب له ما ليس للثانى وللثانى منه فهو السابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فللتقدم له وجود وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان الاول وجود

(قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسى فلا يكون قسماً برأسه .

بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضئ بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطلنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يحاج عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) أى هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزمانى (لا يعرض) أولاً وبالذات (الا لازمان فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم) عروضاً ذاتياً (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان) وقد صرف في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى

(قوله يجوز اجتماعهما) أى على المشهور بل يجب أى على ما ذهب اليه المصنف وأما المعد فقد عرفت انه ليس مقدماً على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعمداً ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زمانى لا يجوز اجتماعه (قوله لا يجامع فيه المتقدم المتأخر) أى لا يجوز اجتماعهما

[قوله لا يعرض أولاً وبالذات الخ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان

[قوله يجوز اجتماعهما بل يجب] فيه بحث أشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتى كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثله هذا سبق ذاتى أى طبعتي عندهم وان اشعر كلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

(قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليترك

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جملوه راجعا إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقديم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكاف عدمه سابقا على وجوده سببا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والتكاملون لما جملوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع التقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أى في هذا المبني وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) أى حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف إما أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) أى على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر

(عبد الحكيم)

[قوله فيلزم وجود الزمان الخ] لان كل ما هو غير الزمان إنما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان
(قوله حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار
[قوله اذ لو لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المدعى أورد بعبارة أظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور
[قوله لان وجود المتأخر الخ] فيه ان الزمان متصل واحد لاجزه له بالفعل حتي يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بانه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اما التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا الوجهان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مرتباً عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها بما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلة الناقصة سوى أجزاء المعلول (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المسكينة أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تبيينان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظراً الى عارضهما فان كل زمان يكون أولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يمرض له قبل كونه ماضياً * الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر في) التقدم (الذاتي كونه مقوماً) أي جزءاً داخلاً في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجداً وفي الزماني كونه مضي له زمان أكثر لم يمس للمتأخر

[قوله وتقدم العلة الناقصة] هذا على المشهور

[قوله لان صاحب الفضيلة الخ] فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعا للآخر لا يقتضي انحازهما

وكذا في الثاني

(قوله ان التقدم الخ) أي من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً

آخر وهو لا يكون شيء من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا يدمته ليظهر معنى التقدم والتأخر

(قوله كونه مضي له زمان أكثر) لوقال كونه مضي من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما

انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولي

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ أولاً) واذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقاييس فالعامة الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كملتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة بعنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع في الجوهر ﴾

وفيه مقدمة ومراسد) أربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ أى تعريف الجوهر (فقد علمته من التيسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لافى موضوع عند الحكماء

(قوله فالعامة الزمانية ظاهرة) أمانع المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشئيين في زمان واحد واما على رأى الحكماء فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئيين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانها عارضان للزمان وللزمانيات فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذى له التقدم والتأخر على نظر (قوله من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فان مجرد كون العاليتين لمعلولين شخصياً لا يوجب كونهما معاً فى شئ

(قوله فى الجوهر) الجوهر حجر يستخرج منه شئ ينفع به على ما فى القاموس نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التى ينفع بها وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

(قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهم من نوع واحد ليس للاحتراز فان العاليتين لمعلولين من نوعين أيضاً كذلك

[قوله الموقف الرابع فى الجوهر] قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرض لوسلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الامارادى وجه التسمية كما قرر (قوله يمكن موجود لافى موضوع) ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك فى وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً فى جوهرية بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع كذا فى حاشية التجريد وردة الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحدث متجيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وعند المتكلم موجود متجيز بالذات (فلا نعيده) اعتماداً على علمك به (وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهران كان حالاً) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان كان محلاً لها) أى للصورة (فهو لى وان كان مركباً منها نجسم) اما مطلق أو نوع منه (والا) أى وان لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منها (فان كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحرك (فنفس والا فقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحرك لان العقل عندهم متعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكره

[قوله ماهية اذا وجدت] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فتذكر

[قوله والتحرك] أشار بالعطف الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه

المميز للنفس عن العقل لا مطابق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما قيدوا التعلق بالح

الاجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست عما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنياً فالصدق يكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة أى ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا والجواب منع أن الجوهرية ليست عما يتصف به الشئ في الذهن كيف والتعقيب عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

(قوله وعند المتكلم موجود متجيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر المهم الا أن يقال مرادهم لو وجد لكان متجيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية (قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائين من الحكماء وعند الاشراقين منهم الجوهران كان متجيزاً جزماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهوى وانما الهوى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحملة للجسام المتنوعة والصورة اسم لذلك الاعراض وان لم يكن متجيزاً فروحاني وهو العقل والنفس

(قوله فصورة) ان كانت مقولية الصورة على صورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنى المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بعلان الانحصار (قوله أو نوعية) ومحملها الهوى أيضاً

(قوله وان كان محلاً لها فهوى لى يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهوى ويمكن درجه في الهوى لانها هوى لانية فالامتناع في الاقسام حينئذ باعتبار الحينية

(بناء) أى مبنى (على نفي الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في النفي قد يكون جوهرآ) وهو ممتنع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين أيضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر) والا لم يصح ان الجوهر للمركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) أى من هذين البيانين برهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني ممالا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للإشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا إبراده) أي إيراد التقسيم (على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره (قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة لجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء

[قوله مبنى على نفي الجوهر الفرد] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحل الى المحل في تقومه ووجوده في نفسه [قوله ممالا جزم به] ولو قلنا

[قوله يعني الاشكال المذكورة الخ] وأما ابتداءه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجيء (قوله والمراد ان الجوهر الخ) يعني ان التردد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة أولا لكن المراد به التردد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم أولا وعلى الثاني اما جزؤه أولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار في الاقسام الحسية لا فيما له ابعاد ثلاثة أولا

(قوله مبنى على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه (قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك أن تقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

(قوله والثاني مما لا يجزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان ممثلا للجزم بطريق آخر قال والثاني مما لا يجزم به

حاصلاً بالفعل (فصورة والا فادة وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً فيه بنفسه والا فمقل) فهذا تريد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انقضاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا للتحيز) أي القابل بالذات للإشارة الخسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما أن يقبل) للتحيز (القسمية) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا يقبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فنعدم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة ~~هو~~ تبيين أن الأول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند الفاضلي) واتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به) التأليف (اتفاقاً منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[قوله والا فادة] أي ان لم يكن حاصلاً له بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة

[قوله اتفاقاً منا] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة في الهولي

(قوله عرض) زاده لما مر في بحث الكم ان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته [قوله لا يقوم بجزئين] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا يجمعهما لما مر في المقصد الخامس من مراد الكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان انقسام

[قوله والا فادة] فان الجسم مع الهولي أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيأتي قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتي لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة

[قوله بل جاز أن يكون جزءاً للنفس] نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر التمسك في قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما أوردته الشارح قلت لا يجبه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن

(قوله لانه هو الذي قام به التأليف) تاخيص استدلال الفاضلي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لا امتناع قيام (المرض الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك نزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الأمدى (بل) هو نزاع (في) أمر معنوى هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة) أو لا يوجد فالجهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم

الحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف

[قوله لا امتناع قيام المرض الواحد الخ] أي الذي لا ينقسم بالكسر لابل كل واحد من أجزائه ولا يجموعها

[قوله فهما جسمان] لانه ينظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم [قوله أى فيما بين أجزائه] فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من اجزائه تأليف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفاً مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثاني القاضي

[قوله موجود] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه اما الاختلاف في أنه موجود أو اعتباري (قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء

(قوله كما يثبتته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة التفكك بين الاجزاء كما مر (قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

(قوله والقاضي الى الثاني) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتبارى فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان الاعتبار في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تشكروا واسطة

[قوله هو الاتصال والتأليف] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيرياً اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافى لاثبات الجوهر الفرد

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا في اية جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل) النهاية (الا بالنسبة

(قوله ولا يخفى الخ) لان غرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً انما الموقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدى والقول بأنه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

(قوله أي الشكل) أي شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكثرة [قوله هو النهاية] أي جزؤه الذي ينتهي به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

(قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والا قرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعة الجسم وأيضاً آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً وأول الكلام يثبتته فلا وجه لجعل أحد الكلامين محصل الآخر

[قوله هيئة احاطة حد واحد الخ] فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فلا يخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

(قوله ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقربة السياق أي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذاتياً لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذاتياً في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحبيب غلى ماهو المشهور

الى ذى نهاية) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال اتقاضي ولا يشبهه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فلا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تقريباً على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضي من الذين واقفوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد (فلم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسياً (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و) من (الثلاث) أي قال بعضهم يشبه المثلث

[قوله جزآن] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فلا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضي ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال في وصف فكان النفي والاثبات راجعاً الى شئ واحد

(قوله أي قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بياناً والعائد محذوف أي ما يشبهه وليس حاصله ليشبهه (قوله اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزءه ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه بلا فرجة على أي جزءه ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أي جزءه ركب بخلاف بل يتبع بعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولا يشبه شيئاً من الاشكال الخ) لو قال ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلم اختلاف الخ) تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نقاهها القاضي ولا ينبغي عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فقيلاً معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاطلاق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة في أمر مخصوص لبيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة

[قوله وسائر المضلعات] الظاهر انه يتأتى ما ذكره في المثلثات والمسدسات أيضاً الا اذا كانت متفاوتة

(لأنه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لأنه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية) أى حد يحيط به (قطعا) فإذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعددا فمضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) أى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذات نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا افترض) فيه (محيط ومحاط فالتقسيم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلمهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) أى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لأنه أبسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شيئا بالسكره لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شيئا بالمضلع واسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل
[قوله والا افترض فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التى هي نهايات ببعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركيب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضاهات فاما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بمحدث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لابتنس الجزء فلا يلزم انقسامه
(قوله ان تحيط به النهاية) أولا يري ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطه به ولذا لم يشبوا له الشكل

(قوله والا افترض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلعلمهم ارادوا به ان له حجما) ولك أن تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا

﴿ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ﴾

أى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان (حقيقته وأجزائه) الخارجية (وفيه مقاعد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ في حده ومعرفة (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبي منسوباً الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) أى هي علة فاعلية لا آثار ما هي فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعى (بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه) أى في الجسم الطبيعى (ابعاد بالفعل) فضلاً عن كونها ثلاثة

[قوله في بيان] أى في كشف الماهية الموجودة في الخارج اما بذاته أو بوازمه فيتناول الحد والرسم (قوله الخارجية) أى ما يتركب منه في الخارج (قوله ومعرفة) المراد بالحد مطلق المعرفة (قوله بالاشتراك اللفظي) أى لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لأنه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا يتنا في ما سيجيء فلو أردنا ان يخصها رسم واحد قلنا القابل للإبعاد (قوله لأنه يبحث الخ) في الشفاء أما الطبيعى فكل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة أما ما فيه الطبيعة وامامعان الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعى ما يبحث فيه عما في الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعى ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعى فيحتاج الى ان يقال كان أصله بيائين مشددين حذف أحدهما للتخفيف كما في شافعي على ما هو القاعدة ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم الطبيعى كما سيجيء (قوله منسوباً الى الطبيعة) حال عن العلم وإشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعى

في حصول مساحة الجسم لان له في نفسه مساحة ما (قوله ومعرفة) أشار به الى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

(قوله لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعى) أى عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعى لا يبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتماداً على الفهم شائع في عبارات القوم [قوله اذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل] فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لا على نفس الابعاد فالهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص الكلام اشارت الى ما ذكر من اختلال كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) في كثير من الاجسام (سيما في الكرة وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب النهاى) في الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) واذا ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

(قوله أما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جلس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أو جسم تعليمي ولا شك انه لا يمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازماً للجسم التعليمي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشئ منهما

(قوله في الكرة) أى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

(قوله لوجوب النهاى في الابعاد) وانما الانقطاع في الامتداد

(قوله ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها

[قوله وتلخيص الكلام الخ] اشارة الى أن كلام المتن غير ماخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فافرض فبالجسمية باقية بحالها ولك أن تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجرى اذ للعقل تقدير كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالاً حتى يكون اعتبار امكان الفرض دون المفروض مفيداً وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في انحنائها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لها على جميع قوائم وليس الجسم جسماً به ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل سيجيء ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة

(قوله سيما في الكرة) اذ لاخط فيه لاستقيما ولا مستديراً لعدم تنافيه في الوضع اللازم في وجود الخط (قوله لوجوب النهاى) قد سبق أن النهاى قسمان تنافى في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتنافى في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود تقدره وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تنافيه في المقدار يستلزم تنافيه في الوضع أم لا وأما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تنافيهما في الوضع وان تنافيا في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها وعبط الدائرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلاً فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً مكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض (ومعني الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلاً] وهي الاطراف أعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض
[قوله سواء فرض أو لم يفرض] اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسرُوا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوباً كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر وما لا يكون شيئاً منها حاصلاً فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لا طائل نحتة لان الامكان داخل على الفرض ففسره بالامكان العام بوجوب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعده مع مكانه وذلك أمر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة وأما القاطع مجاورها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما قرر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شيء من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بأنه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وماضاهما وما ينبغي ان ينبه له ان المشهور ان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالخروط المستدير

[قوله لانها قد تزول الخ] فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جمل المكعب جسماً كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المعلق أيضاً

[قوله واكتفى بإمكان الفرض] قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مغل لأنه يدخل حيثئذ ما قصد اخراجه. أعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر أن يكون المفروض محالاً وأقول اما حديث الاختلاف فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في الجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان انصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها واما ما أشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي في الامكان أو القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كلافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاماً فعلياً

خط على خط عوداً عليه لامليل له الى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه واذا كان ماثلًا الى أحد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمى منفرجه (وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المقاطعة في الجسم (ان فرض فيه بعداً) سواء كان خطاً أو سطحاً لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يمتين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعداً آخر في أي جهة شئاً) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاً) له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متين لا يتصور غير واحد) اذ قد تمين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) أعنى كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما تكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام النجمية وما لا يكون شئاً منهما حاصلاً بالفعل لكنه يمكن الحصول كالسكرة المصمتة فانا حملنا هذا الامكان على المقارن للعدم لكن العطف متوجهاً عليه كثيراً بأن يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يفترض عليه بعض هذا الابعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء رسمه أو رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا التعريف وكذا الثاني لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم يتنافى الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالغلاف وما فيه الثلاثة كالمكب خارجان عن التعريف وانما قال ليس في السكرة المصمتة بعد لانه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان أعنى الامكان الخاص بجامع الوجود انما لجامع الامكان الاستعدادى فلا يلزم خروج شئ من الاجسام المذكورة (قوله لكن تعريفه للقائمة الخ) في شرح انقاص كلامهم تارة يميل الى أن المراد بالابعاد الخطوط التي لا توجد في السكرة الساكنة الا بقوة المختصة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر السكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد بأي معنى يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر

[قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة] بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثا ث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احتراز عنه على تقدير النزول فتأمل (وههنا شكوك فلي مطلق التعريف) أى على كونه معرفة (شكان الاول الحد صادق على الهوىلى) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة أو بغير واسطة (قلنا)

[قوله لتحقيق ماهيته] أى ماهية الجسم أى ليكون الفصل أخص من الجلس مطلقاً فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه

(قوله واعتذر) المعتذر له صاحب الحكايات

(قوله فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي بل أمر يمكن في نفس الامر في بادي الرأي ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد أن القيود في التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخراً عما لا معنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يعرفه

(قوله وامكان فرضها الخ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمي

(قوله ليست الهوىلى الخ) يعني أن الهوىلى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها

(قوله واعتذر له) المعتذر صاحب الحكايات والامر بالنأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على النزول من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالنأمل ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يمتز فيه عما ذكر على سبيل النزول وأنت خير بأن الاحتراز على النزول لا يستدعي وجود القائل بالاحتراز عنه حين الاحتراز

ليست الهبولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في باديء الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالتقصود ههنا تعريفه الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض حركة راكب السفينة (قوله والمتبادر الخ) فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لان يكون حاصلها فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لاسر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض (قوله تعريفه) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع في باديء الرأي فلا انتفاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجي كاسيجه والصورة الجسمية لا تقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الهبولى فليس بشئ لان وجود الوسطة في الثبوت لا ينافي انتفاءها في العروض فان الاسر الممتد قابل لفرض الابعاد في ذاته ولو بعد مقارنة الهبولى وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ماموصوف بالوحدة الجسمية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة واردة البساطة من الوحدة الدال على التشكير بعيد غاية البعد (قوله جسما تعليميا) ولذلك بحث في الهندسة من الاشكال الجسمية

(قوله قلنا لا بأس بذلك) قبله فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه ما فيه والحق أن يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل المجموعا ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودى لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المابين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع فمنوع نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهبولى البنية وهذا لا يستلزم أن يكون القبول الخارجي للمجموع ألا ترى أن المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمية (فلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الي الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع أيضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمه (وعلى كونه حداً) مقابلا للرسم (سكان) أيضاً (الاول) لم تثبت جنسية الجوهر (لما تحته) كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس (الجوهر) (جنسا) لما تحته (والا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لا امتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنسا له لانه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتماق الفرض بحسب وجوده في الذهن (قوله على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أن يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة [قوله لا امتناع تقوم الجوهر بالعرض] اما بالعرض القائم فلا يلزم أن يكون مقدما على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به وأما بالعرض القائم بجزئه متمتع في الاجزاء المحمولة لا امتناع حل الفرض على الجوهر اما بالواطئة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب (قوله فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنهه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناسا لفصولها ولا لزم تكرار الذاتي بل اعراض عامة لها (قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد بقبول فرض الابعاد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل (قوله اذا كان الوهم جوهرًا) والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر أعنى النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم وأما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهرية نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه

الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتياً لشيء من الحقائق * الاول (الوجود
 وانه عارض للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً للامور
 العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وانه عديم لا يصلح جزءاً للموجودات الخارجية
 وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاجد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها
 حد أصلاً فاذا ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيته *
 الشك (الثاني مفهوم القابل للإبادة) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الإبادة الثلاثة على
 باختلاف العبارات (أمر عديم) فلا يصلح ان يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من
 الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداً له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل
 أمراً عديماً بل كان أمراً موجوداً (فمعرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من
 قبيل النسب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم
 (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم
 القابل اذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك وهي نسبة لا تقوم
 بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا
 (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلة لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل
 في الآثار أي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة
 للمتسبين فلا يكون ممتنعاً (لانك قد عدلت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون
 الامور المتسلسلة موجودة معاً مرتبة ترتباطيها أو وضئياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين)
 بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلاً وهو باطل
 (قوله والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودة مفهوم
 القابل يستلزم موجودة مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودة قابلية القابلية لان
 ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الانصاف به فرع وجوده على ما حققه الفاضل الدواقي
 (قوله للقابلية الاولى) فالتسلسل في المعلولات وان أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلة

لادليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه
 (قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما أشار اليه
 في الشك الاول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للإبادة لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكننا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لامفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلا فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما افرادة ولا شك انها ليست فصولاً لهم ان المصنف مهادكلاً ما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن أوان ان تبدكر) وتنبه (لما قد علمناك من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا فى الذهن وان الجنس أمر مبهم) لاتعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتبين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعاً والفصل ليس مبهماً ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أى ليس فصل الجسم نفس

(قوله ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما فى شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل

هذه الاجوبة قبل الجدول جذا

(قوله الا فى الذهن) وأما فى الخارج فتعبدان فى الجملة والوجود

(قوله أمر مبهم) أى يصلح لانواع كثيرة

(قوله لاتعين الخ) أى لا يصير مطابقاً للنوع

(قوله ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه بوجوب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه ويصير

متحداً معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر فى بحث الماهية

(قوله وتصور الفصل) أى من حيث انه فصل لامن حيث ذاته

(قوله والفصل ليس مبهماً) أى ليس يحصل أنواعاً كثيرة والا لم يحصل الجلس بما لانضم المبهم الى

المبهم لا يفيد التحصيل وقد ينتقض بالخاصة المركبة وتحقيقه فى موضع آخر

(قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان أراد انه لا إبهام فى نفس مفهوم الفصل فسلم لكنه لا يجدي

لان اللازم منه أن لا يحتاج الفصل فى تحصيله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه

الى فصل آخر داخل فى مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جلسه المبهم وان أراد انه لا إبهام له لافى نفس

مفهومه ولا فى جزءه فممنوع وما ذكره لا يدل عليه

مفهوم قابل الابداد (الذي هو المرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو القابل) للابداد وتلك الخصوصية متعده بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الابعاد عارضها الذي هو مفهوم القابل اقناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو أنه اذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقياً أولاً (وثانيهما) أي ثاني المعنيين لافظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية) الباحثة عن أحوال السكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فإنهم كانوا يتدوّن بها في العالمهم) ورياضاتهم نفوس الصبيان (لأنها أسهل) ادراكاً لكونها علوماً متسقة منتظمة لا ينافع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يتبدأ بالاسهل الاقرب الى الاهدان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ما هو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (لأنه ان لا تنفع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عبد الحكيم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابداد ولازم قريب له
(قوله بل تلك الخصوصية) أي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدق على الجسم وافراده بواسطة
(قوله وهو انه اذا أقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً
(قوله في العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي فانه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجلس التعليمي لكن من عروض العدد له
(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية
(قوله متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيداً لجمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم
(قوله لا ينافع الخ) صفة معلة للاتساق

تحصيل اليقين فذلك وان لم يمكن كما في الماوم الظنية اجتمعت في تحصيل الظن الانوي لانه اقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو أردنا ان نجمعهما) أي المعنى الاول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعاليجي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفنا رأيانية) وهو ان الجسم وهو المنهيز القابل للقسمه ولو في جهة واحدة (وقالت للمثثلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك في أن (الجسم ليس جسماً بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده للماهيته (وايضاً فاذا أخذنا شمة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أصبعين مثلاً فقد زال

(قوله وقالت المثثلة الخ) أي اختارت المثثلة هذا التعريف للاوائل كما في المحاكات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيات الشفاء فلا يردانه لانه لا معنى للاعتراض على المثثلة المتأخرين منهم

[قوله وقالت المثثلة الخ] هم لا يقولون بالجسم التعاليجي فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ [قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] أجيب بان ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلاثة لاستقام ما ذكرناه لكن العبارة هي الطويل العريض العميق والظاهر لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض أولاً والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة

[قوله وايضاً فاذا أخذنا الخ] أجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعيين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشئ من الابعاد وبما جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق أعني الذاهب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) أو بالعكس (أو نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسم) لا وقوع القسم فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي (تقرير مذهبنا وباطاله أيضاً) وقال الجبائي يتألف الجسم ويتحصل (من ثمانية اجزاء) لا من أقل منها وذلك (بأن يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون الخ) وان أريد جاس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الابعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان ماله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بنبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها (قوله بل انتقلت الاجزاء الخ) فيما قبل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية والقبول انما هو في اوضاع الاجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله أو نقول هذا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكماء هذا المعارضين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السعاح والسعوط من الخطوط فالسعوط كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابعاد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة أعنى الخطوط والسعوط الجوهرية مقومة للجسم

[قوله أو نقول الخ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا ينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمتنفي على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها [قوله فقال النظام] فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك النور قلت الجواهر عنده اعراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الاعراض المجتمعة

آخران (على جنبه فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال الملاط) يتحصل الجسم (من ستة) لامن أقل منها وذلك (بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) يتحصل الجسم (من أربعة أجزاء) بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك حصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهرأ فردأ ولا جسماً عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالمتقسم في جهة واحدة يسمونه خطاً وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجوهري الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المتقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المتقسم في الجهات الثلاث (فنعمه الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعترلة في تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض السكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشيء باطل) لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها الافة) بل تخافها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة وأبسط ابعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب الافة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك

(قوله ثم انه اشار النخ) فأشار الى ان قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقاً بما قبله معطوف على قوله قلت المعترلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر

(قوله والنزاع لفظي) والقول بان النزاع فانه هل يكفى في حقيقة الجسم التركيب مطاقاً أم لا يفيد معنويته لاحالة أيضاً على ان الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى

(قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على ما يجدي كما هو الملازم لكلام الشارح وأقرب دراية أي نعمه الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فنعمه أي لقد التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلنظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

(قوله لانتقاض الاول بالباري تعالى) فان قلت لعلمهم بالتزام ذلك مع ان التزام السكرامية المذكور في الالهيات قلت الكلام بتحقيق الالتزام فالزامهم لا يضر كما سبق مثله

(ثم الجزء السادس من المواقف - وبليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني)

﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المواقف ﴾

صفحة	م	صفحة
٢	النوع الثاني وفيه مقاصد	٧٧
٢	المقصد الاول	٧٧
١٧	المقصد الثاني	٧٧
٢٤	المقصد الثالث	٨٤ « « الثاني
٢٦	المقصد الرابع	٨٦ المقصد الثالث
٢٧	المقصد الخامس	« « الرابع
٢٩	المقصد السادس	٨٨ « « الخامس
٣٦	المقصد السابع	١٠٠ « « السادس
٤٢	المقصد الثامن	١٠٢ « « السابع
٤٣	المقصد التاسع	١٠٦ « « الثامن
٤٣	المقصد العاشر	١٠٨ « « التاسع
٤٦	المقصد الحادي عشر	١٠٩ « « العاشر
٤٩	المقصد الثاني عشر	١٢١ « « الحادي عشر
٥١	المقصد الثالث عشر	١٢٢ « « الثاني عشر
٥٦	المقصد الرابع عشر	١٢٩ « « الثالث عشر
٦٤	النوع الثالث وفيه مقاصد	١٣٤ النوع الخامس وفيه مقصدان
٦٤	المقصد الاول	١٥٤ المقصد الاول
٦٦	« « الثاني	١٤٤ « « الثاني
٦٧	« « الثالث	١٥١ الفصل الثالث وفيه مقصدان
٧٠	« « الرابع	١٥٥ المقصد الاول ١٥٥ المقصد الثاني
٧٣	« « الخامس	١٥٩ المرصد الرابع وفيه فصلان الفصل الاول
٧٣	« « السادس	١٨٩ الفصل الثاني ١٨٩ المقصد الاول

